ФИЛОСОФЫ XX ВЕКА

А.М.РУТКЕВИЧ

1999 год

Авторский коллектив смирился с тем, что глобальные задачи одной небольшой книгой не решить, а потому основное внимание было уделено тем фигурам и учениям, которые прошли «испытание временем» и до сих пор продолжают оказывать влияние — большее или меньшее — на западное философское сообщество.

МОСКВА

А. М. Руткевич

Философы XX века

сб. М., 1999. 263 с.

СОДЕРЖАНИЕ

- **ПРЕДИСЛОВИЕ 3**
- **Т. А. Кузьмина АНРИ БЕРГСОН 7**
- **М. С. Козлова ЛЮДВИГ ВИТТГЕНШТЕЙН 19**
- **А. М. Руткевич ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ 40**
- **Н. С. Юлина ДЖОН ДЬЮИ 53**
- **Л. Б. Макеева РУДОЛЬФ КАРНАП 79**
- **Б. Л. Губман ЖАК МАРИТЕН 93**
- **Г. М. Тавризян ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ 106**
- **В. Л. Кошелева МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ 125**
- **И. С. Вдовина ЭММАНЮЭЛЬМУНЬЕ 137**
- **А. Б. Зыкова ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ 150**
- **Н. С. Юлина КАРЛПОППЕР 167**
- **И. С. Вдовина ПОЛЬ РИКЁР 188**
- **Т. А. Кузьмина ЖАН-ПОЛЬ САРТР 207**
- **А. М. Руткевич ЗИГМУНД ФРЕЙД 219**
- **Б. Т. Григорьян МАКС ШЕЛЕР 229**
- **Б. Т. Григорьян КАРЛ ЯСПЕРС 247**

ПРЕДИСЛОВИЕ

История философской мысли, как и история науки, литературы, искусства, лишь условно подразделяется на столетия. Иные древние философы по-прежнему остаются нашими современниками — Платон, Декарт или Кант и сегодня ничуть не <устарели>. К тому же люди рождаются, живут и мыслят независимо от хронологических рамок. Мы говорим о <великих системах семнадцатого века> или о живописи Кватроченто, понимая, что такая периодизация условна, хотя и удобна для историка, и не менее полезна, чем прочерчиваемые нашим мышлением географические меридианы и параллели.

Двадцатое столетие подходит к концу, и скоро слова <в прошлом веке> будут употребляться по отношению к сегодняшним событиям. Столетия не являются какими-то зонами, тотальностями, <монадами без окон и дверей>, но у каждого периода имеются свои особенности. У нас есть ощущение <современности>, мы отличаем нечто, явно ушедшее, переставшее быть актуальным, от того прошлого, которое продолжает воздействовать на нашу нынешнюю жизнь. Временные знаки задаются историческими событиями, содержанием, сочетанием многообразных материальных обстоятельств, действий и идей.

В каком-то смысле девятнадцатый век начался в 1815 году и длился вплоть до 1914 года, а век двадцатый, быть может, уже завершился — вместе с падением Берлинской стены, изменением геополитических реалий, возникших, в свою очередь, в результате двух мировых войн. Независимо от сегодняшних споров о <модерне> и <постмодерне>, мы можем видеть, что те научные, художественные, религиозные и философские идеи, которые продолжают оказывать свое воздействие на умы, получили распространение в первые десятилетия двадцатого века. Это относится и к политическим идеям: фашизм и коммунизм, конечно, имели свои предпосылки, но сделались захватившими массы идеологиями после первой мировой войны. Теория относительности и квантовая механика, различные варианты авангардизма в искусстве, <диалектическая теология> и тому подобные революционные для каждой из этих областей идеи были выдвинуты в начале века и остаются значимыми доныне. То же самое можно сказать и о философских учениях: именно в 1910-1920 годах происходит чрезвычайно быстрая смена господствовавших ранее учений на другие.

Когда мы листаем философские журналы первого десятилетия двадцатого века, то обнаруживаем, что известностью пользовались те учения и философы, о которых сегодня мало кто вспоминает. Кто, например, знает в наши дни Р. Эйкена, идеи которого получили широчайшее распространение перед первой мировой войной, а сам он первым из философов удостоился в 1908 году Нобелевской премии по литературе, не написав ни одного художественного произведения (А. Бергсон был вторым нобелевским лауреатом из философов). В Оксфорде в то время все еще господствовал абсолютный идеализм, критику которого только начинали Б. Рассел и Дж. Мур: во Франции продолжали обсуждать работы Ш. Ренувье. Разве читают сегодня Р. Авенариуса, да и кто бы о нем вообще помнил, не окажи он влияние на известное число русских социал-демократов — политических противников Ленина?

Точно такой же отбор происходил в социологии и психологии. Одним из крупнейших немецких социологов 1910-х годов считался В. Зомбарт, историко-экономические работы которого, конечно, сохранили известную ценность, но вряд ли кто-нибудь поставит его сегодня в один ряд с М. Вебером. Психология подсознательного П. Жане была до первой мировой войны серьезным конкурентом психоанализа, но мало найдется таких даже среди историков психологии, кто открывал бы в последние годы его труды.

Разумеется, популярность иных концепций и книг является делом случая — в особенности после появления средств массовой информации. Писания каких-нибудь <новых философов> во Франции могли на короткое время сделаться ходовым товаром, а их сочинители — <звездами> телеэкрана. Но такого сорта поделки держатся на плаву недолго — годдругой, да и то по причинам, не имеющим отношения к философии. Значительно сложнее разобраться в том, почему утрачивают актуальность труды по-настоящему крупных мыслителей. Иногда к ним через какое-то время вновь обращаются, их книги переиздаются, включаются в учебные программы философских факультетов. Другим достается лишь несколько строк в обзорных статьях и учебниках. Правда, интерес к ним философского сообщества может возобновиться: мы не можем предугадать будущее и с уверенностью сказать, что через поколение абсолютный идеализм Ф... Брэдли, неокантианская программа Э. Кассирера или этика Н. Гартмана не обретут <второго дыхания>, — мы имеем тут дело с действительно оригинальными мыслителями, которые на время как бы выпали из коллективной памяти. Причины могли быть внешними, скажем, эмиграция того же Кассирера из Германии, в США его идеи почти не привились, а в послевоенной немецкой философии стали доминировать совсем иные учения.

Хотя роль случайности сегодня не так велика, как в древности: труды Аристотеля могли и не отыскаться, многое зависело от усердия ученых мужей — и тогда переписывали те произведения, которые сохраняли значимость. Почти все диалоги Платона дошли до нас именно потому, что каждое новое поколение философов считало их важными. Разумеется, играла свою роль и чисто художественная сторона — поэму Лукреция переписывали средневековые монахи, люди весьма далекие от эпикурейской физики и этики. В крупнейших библиотеках Запада мы можем найти труды почти всех философов последних веков, но подавляющее их большинство уже никто не читает. Отбор осуществляем и мы сами.

Дистанция, отделяющая нас от мыслителей, претендующих на звание <философов двадцатого века>, сравнительно невелика, а потому составление списка <самых важных> оказывается делом вкуса. Авторы сборника и не ставили перед собой такой задачи — охватить всех выдающихся мыслителей нашего столетия. Книга готовилась как одна из серии учебных пособий для студентов, причем не обязательно философских факультетов. Поэтому в ней нет русских мыслителей (они вошли в другой том серии), а ограниченный объем сборника, отпущенный авторам, не позволил существенно расширить список западных <властителей дум>. Одним читателям бросится в глаза отсутствие ряда англо-американских представителей аналитической философии, другие могут упрекнуть составителей в том, что в нем не нашлось места, скажем, Т. Адорно или Ю. Хабермасу.

Авторский коллектив смирился с тем, что глобальные задачи одной небольшой книгой не решить, а потому основное внимание было уделено тем фигурам и учениям, которые прошли <испытание временем> и до сих пор продолжают оказывать влияние — большее или меньшее — на западное философское сообщество. Нашей целью было предельно краткое освещение основных идей этих мыслителей — более широкое, чем в словаре или энциклопедии, но куда более узкое, чем в обширной статье, написанной для специалистов. И если эта книга поможет студентам и аспирантам в подготовке к экзаменам по истории философии, то авторы сборника могут считать свою задачу выполненной.

А. М. Руткевич Т. А. Кузьмина
АНРИ БЕРГСОН

Анри Бергсон (1859-1941) — французский философ, один из представителей так называемой <философии жизни>, наряду с А. Шопенгауэром (1788-1869), Ф. Ницше (1844- 1900), В. Дильтеем (1833-1911), Г. Зиммелем (1858-1918), О. Шпенглером (1880-1936) и другими.

<Философия жизни> возникает как реакция на неоправданные, с точки зрения ее представителей, претензии рационалистической философии объять своими категориями весь мир и выступить тем самым в качестве единственно обоснованной и возможной формы философии. После романтиков (1-я пол. XIX в.) эта философия (кстати, сам термин <философия жизни> предложен немецким романтиком Ф. Шлегелем в 1827 г.) выступила не только с развернутой критикой классического рационализма, но и предприняла попытки утвердить новый, отличный от него, тип философии, ориентированной не на науку (как заявил еще в начале прошлого века А. Шопенгауэр, философия начинается там, где кончаются науки[1]), а на переживание, причем непосредственное в своей очевидной данности, некой реальности, которая составляет основу нашего человеческого существования, в том числе и деятельности нашего разума. Понятие жизни (терминологически оно представлено по-разному: у Шопенгауэра это <воля>, у Ницше — <воля к власти>, у Бергсона — <жизнь> и <жизненный порыв>, у Зиммеля и Дильтея — <жизнь> и <жизненность> и т.п.) призвано было зафиксировать специфическую реальность, которая, с одной стороны, в принципе шире разума и потому не может быть исчерпана никакими интеллектуальными конструкциями, а с другой сама в себе содержит источник своего изменения и развития.

А. Бергсон отмечает, что возникновение и развитие таких наук, как биология, антропология, этнография, психология, социология, то есть <наук о живом>, предметом которых является вечно изменяющаяся, подвижная реальность и которая в силу этого не может быть сведена к <математической формуле>, ставит и перед философией и перед наукой новые задачи — овладеть этой реальностью, что неизбежно предполагает прежде всего пересмотр мировоззренческих и методологических стереотипов сознания и познания.

---

[1] См.: ШопенмуэрЛ. Мир как воля и представление. Спб., 1898, с. 84.

В первую очередь это касается, как верно отмечает Бергсон, самого понятия <опыт>. И. Кант, как известно, обобщил представления об опыте, на котором зиждилась классическая механика, в понятии <единообразного и непрерывного опыта>. Последнее предполагало прежде всего универсальность и непрерывность одного типа детерминации, а именно причинно-следственной зависимости. Суждение, претендующее на статус научного и объективного, должно, согласно этому пониманию опыта, основываться на такого рода рассуждении, в котором всякое рассматриваемое действие полностью вытекает (стало быть, объясняется) из предшествующего момента как своей причины. Всякий факт, не вытекающий из предыдущего момента и таким образом <прерывающий> сплошную цепь выведения-рассуждения (или, что то же самое, нарушающий <единый непрерывный опыт>), не есть, следовательно, факт объективного, научного знания. В разряд таких фактов, прерывающих сплошную причинно-следственную зависимость, попадают прежде всего явления <самопроизвольности>, о которых Бергсон и говорит как о специфическом признаке <живого> в целом и человека в особенности. В результате, отмечает он, свобода всегда оказывается по ту сторону опыта и ее приходится <искать вне опыта>[2]

И. Кант, как отмечает А. Бергсон, исходил из научной практики своего времени — ньютоновской физики и механики. Современная же философия должна считаться со значительно более богатым и широким опытом, включающим в себя исследование реальности, <которую трудно обратить в математический механизм> и в которой следует учитывать именно факт самопроизвольности. Поэтому, по Бергсону, надо отказаться от кантонской идеи <единой науки>, признававшей лишь один тип связи — причинноследственную зависимость. «Если существует, — говорит Бергсон, — единая наука о природе (и Кант, по-видимому, в этом не сомневался), если все явления и все предметы расположены в одном и том же плане, давая единый непрерывный опыт, целиком имеющий место на поверхности (таковою несомненно и является гипотеза «Критики чистого разума>), тогда, значит, существует в мире только один род причинности, всякая причинность в явлении предполагается строго определенною, и свободу приходится искать вне опыта. Но если существует не одна наука, но науки о природе, не один детерминизм, но научные детерминизмы, не обладающие равной точностью, тогда нужно признать различные планы опыта, словом... не покидая почву фактов, можно перейти от физической необходимости к нравственной свободе. Реальности <метафизического> порядка, как свобода, не будут уже выходить за пределы мира <явлений>. Они будут внутри жизни явлений...>[3].

Новый тип причинности, ограничивающий универсальность причинно-следственной зависимости, это, по Бергсону, не линейная, <горизонтальная> последовательная связь в цепи событий, а зависимость <вертикальная>, идущая от целого, то есть некоего неразложимого организма, где целое задает тип движения и поведения своим элементам. И главное, подчеркивает Бергсон, при универсализме причинно-следственной зависимости, когда какое-нибудь явление полностью определяется своим предшествующим состоянием, мы имеем дело с миром раз и навсегда данным, готовым, части которого хорошо пригнаны друг к

[2] ^БергсонА. Собр. соч. Т. 5. Спб., 1914, с. 85.

[3] ^Там же.

другу, но где не может быть места ничему новому. Не случайно этот мир уподоблялся часовому механизму, как не случайно и то, что для приведения его в движение был необходим часовщик, то есть внешний толчок. Мир же, понимаемый как органическое целое, или даже как живой организм, состоит не из частей, а из элементов, которые определяются не предшествующим состоянием, а целым, и, что наиболее существенно, такой мир имеет источник своего развития и изменения в самом в себе.

Прежнее представление о мире, по Бергсону, ограниченно, а в конечном счете, и неверно, поскольку не включает в себя момент развития мира как целого. А последнее требует иного понимания времени. Не случайно поэтому, указывает Бергсон, превалирующей идеей прежней философии, на которой проверялась истинность и объективность познания, была идея пространства, или протяженности (вспомним Декарта, согласно которому познаются только протяженные тела). По сути дела, все понятия предшествующей философии так или иначе привязаны к пространству, которое можно измерить, исчислить, представить в общезначимых формулах и количественных соотношениях.

При этом Бергсон верно отмечает, что идея протяженности, лежавшая в основе представления о мире и впервые четко сформулированная Декартом, была обобщением и философским осмыслением научной практики того времени. «Если картезианцы... — писал он, — относили к протяженности все то, что природа дает нам ясного и отчетливого, то это потому, что открытия астрономов и физиков XVI и XVII веков и, сверх того, все открытия Декарта вскрыли перед ними объяснительное значение идеи протяженности>^ Теперь же, с возникновением наук, объект которых трудно поддается механизации, на смену принципу протяженности как основанию постижимости должен прийти принцип длительности (duree), который даст возможность постижения <живой> реальности.

А. Бергсон специально разъясняет, что длительность не есть время, которым оперирует наука. Время в науке приноровлено к пространству, в нем ничто не изменяется (хотя и движется) и не возникает ничего нового, а само время есть лишь совокупность отдельных мгновений, оно не длится. Лишь особенности нашего восприятия создают иллюзию непрерывности времени, как в кинематографе, где непрерывно движение, состоящее из отдельных прерывных кадров.

А. Бергсон считает, что овладение понятием длительности не есть лишь требование наук о <живом>. Уже в области физики, отмечает он, ученые склоняются к тому, что <нельзя рассуждать о частях так же, как рассуждают о целом, что нельзя прилагать те же самые принципы к началу и к концу развития, что ни творчество, ни разрушение, например, не являются недопустимыми, когда речь идет о составных частицах атома. Этим они стремятся вступить в конкретную длительность, единственную длительность, где существует зарождение частей, а не только их сочетание>^. Истинная длительность — это, с одной стороны, по Бергсону, специфическая реальность, <поток>, <непрерывная струя постоянно нового>^. Итак, длительность — это <сама ткань реальности>, <сущность вещей>, а с другой — длительность есть творчество, создание все новых и новых форм. «Или время (понимаемое как длительность. — Т. К.) есть изобретение, или оно ничто>^

Определяя время как <ткань реальности>, Бергсон имеет в виду прежде всего внутренний, субъективный опыт человека. Именно этот опыт и есть самое бесспорное подтверждение реальности длительности. В длительности, говорит он, я всегда у себя самого, длительность — это то, что дается человеку непосредственно. Если бывает трудно схватить длительность какой-либо вещи, то, утверждает Бергсон, <существует по меньшей мере одна реальность>, относительно которой у меня не может быть сомнений в ее сокровенном существе, и не может быть потому, что эта реальность постигается мною изнутри. «Это — наша собственная личность в ее истечении во времени. Это наше Я, которое длится. Мы можем не иметь интеллектуальной симпатии ни с какой иной вещью. Но мы наверное имеем ее относительно нас самих>[4]

Итак, непосредственное вживание, или интуитивное схватывание, — вот специфический способ постижения длительности, или самой сути вещей и мира. Вот почему философскую концепцию Бергсона оценивают еще и как интуитивизм.

В научной картине мира, по Бергсону, присутствует не сама реальность, как таковая, а реальность, уже подвергнутая обработке, определенным образом сконструированная, поэтому-то мир в науке всегда предстает как система искусственная. Мир же как <естественная система>, или как реальное целое, не укладывается ни в какие понятийные конструкции, ибо всякая интеллектуальная конструкция есть отражение какой-то стороны, части мира. Но из частей, сколь бы много их ни было, нельзя составить органического целого, из них можно составить разве что машину, механизм. А это значит, что нельзя постичь и внутреннее существо мира с помощью каких бы то ни было конструкций. Органическое целое определятся не составляющими его частями, а все целиком изнутри самого себя (именно поэтому интуиция и является единственным способом постижения внутреннего существа мира). Это положение Бергсона имеет важное методологическое значение. Речь, в конечном счете, идет о выделении специфической реальности, для постижения которой неприменимы традиционные, научно-рационалистические методы познания. Это, с одной стороны, некие целостности, то есть неразложимые на составные элементы образования, содержание которых необъяснимо предшествующим состоянием (ибо они определены изнутри их самих, то есть целым как таковым), а с другой, это та бытийная основа вещей и человеческого существования, которая именно в силу того, что она является бытийной, ничем внешним не задана и потому не может быть чем-то объяснена, но сама как неразложимая целостность задает способ <поведения> своим элементам и, таким образом, есть основа объяснения.

В первом случае мы имеем дело с некими изначальными целостными образованиями, которые даны нам непосредственно и потому могут нами только переживаться. Эти целостности могут быть нами описаны, но не объяснены (подразумевается — в терминах причинно-следственной зависимости и в рамках единого непрерывного опыта). Так <философами жизни> вводится тема специфики наук о духе (исходящих из описания непосредственно переживаемой целостности) в отличие от наук о природе, основывающихся на объяснении. (См., в частности, разъяснения В. Дильтея относительно задач <описательной психологии>[5])

[4] Там же, с. 62.

[5] См.: Дильтей В. Описательная психология. М., 1924.

Во втором случае речь идет о проблеме, которая позднее была более четко сформулирована в экзистенциализме, — о различии гносеологического и онтологического исследований, и в первую очередь применительно к человеческому существованию (экзистенции). У Бергсона речь идет еще о бытийной основе и мира в целом, и человека. Длительность, как мы отмечали выше, — это <сама реальность> и вещей, и нашего «Я>. О внутренней сути вещей мы судим по аналогии со своим внутренним миром, который нам дан и переживается непосредственно. Наше внутреннее «Я> дано нам все целиком, непосредственно, и оно абсолютно прозрачно, поскольку при интуитивном схватывании длительности мы <не строим> своего предмета, не занимаем по отношению к нему никакой позиции: мы не вне этого предмета, мы в нем, более того, мы - сам этот предмет. Традиционная же познавательная позиция — не просто позиция внешнего наблюдателя, это позиция активного исследователя, накладывающего на мир определенную сетку понятий, через которые она на него и смотрит. Другими словами, все гносеологические понятия, и научные в том числе, — это не что иное как конструкты: наука <строит> свой предмет — в том смысле, что через посредство своих понятий, как подчеркивал еще в свое время Кант, человек, как судья, заставляет природу отвечать на поставленные ей вопросы'". Если же мы покидаем эту позицию, а она, как мы видели, и невозможна по отношению к <самой сути вещей>, то мы отказываемся и от всякого конструирования, или <символов>, как еще выражается Бергсон. Если бы мы, как полагал он, смогли путем <интеллектуальной аускультации> проникнуть внутрь вещи, то тем самым все происходящее стало бы нам понятным само собой. «Это познание, — пишет Бергсон, — было бы очень трудным именно потому, что оно не строило бы уже своего предмета, а было бы, напротив, обязано ему подчиняться>, а подчиняемся мы в таком случае <абсолютному>, <безусловному>". Философия и есть эта неустранимая тяга к <абсолютному>. Приобщение к этому абсолютному открыло бы нам саму реальность и сделало бы непосредственно понятным все происходящее. Другими словами, мы имеем здесь дело со специфической онтологией, описывающей саму <ткань реальности>, или абсолютное. А метафизику в этом случае следует в целом рассматривать как науку, обходящуюся <без символов>^, то есть понятийных конструктов. Следовательно, философия, влекомая к абсолютному, самой сути реальности, может быть лишь описательной наукой.

Так, по сути дела, предвосхищается гуссерлевская идея философии как описания. Этому описанию у Гуссерля, как известно, предшествует длительная и серьезная работа по редукции всех <естественных> установок сознания, в том числе и научной. Фактически то же самое мы видим и у Бергсона. Цель философии, согласно ему, — войти в непосредственное соприкосновение с реальностью, для этого нам нужно идти наперекор разуму, ибо никакие его конструкции, никакие научные понятия, как бы точны они ни были, никогда не дадут нам представления ни о реальности как неком органическом целом, ни о самой внутренней сути вещей, о длительности. Если использовать термины самого Бергсона, то можно сказать, что все интеллектуальные конструкции — из <другого> опыта и потому они всегда относительны, и как бы они ни уточнялись и ни совершенствовались, они в своей совокупности не передадут нам внутреннего существа мира. Такого рода познание в принципе относительно, поскольку зависит от выбранной системы координат, точки зрения, ракурса рассмотрения".

Реальность, в которую мы входим непосредственно и постигаем интуитивно, согласно Бергсону и другим представителям <философии жизни>, в принципе не поддается никакой формализации, ибо она несубстанциальна, она вся — непрерывный поток, становление, стремление, усилие и т.п.; в ней нет ничего готового, от века данного, устойчивого. Более того, Бергсон постоянно подчеркивает, что жизненный порыв — начало творческое, свободное, не несущее в себе никаких принципов, норм и законов. Все, что мы фиксируем в качестве таковых, есть лишь результат прохождения жизненного порыва через материю. Сам же жизненный порыв есть не что иное, как <потребность творчества>. Смысл этих положений Бергсона сводится, в конечном счете, к одному: человеку как живому существу не задана никакая жизненная программа, более того, человеку самой судьбой вменено в обязанность искать и творить новые формы жизни (вплоть до того, что судьба человека как биологического вида есть задача самого человека). Поистине эволюция форм жизни есть <творческая эволюция>.

Что касается уже свершившейся истории, то здесь понятие жизненного порыва выполняет роль своеобразной рабочей гипотезы. Но в отличие от научной гипотезы, являющейся, по мысли Бергсона, определенной мыслительной конструкцией, мы имеем здесь дело с реальностью, предположение о существовании которой устраняет многие неясности и <белые пятна> эволюционной теории, объясняет роль различных познавательных способностей человека (интеллекта, инстинкта, интуиции), возникновение и назначение социальных институтов и установлений (морали, религии и др.).

Но объяснительная функция понятий жизни и жизненного порыва утрачивается, как только мы переходим к размышлениям о будущем. Теперь жизненный порыв должен, как утверждает Бергсон, браться в своем прямом и непосредственном значении, а именно -как потребность и побуждение к творчеству. Человек должен слиться со своим жизненным началом, воспринять его движущий импульс и продолжить его в своем, уже от человека идущем, усилии. Никаких конкретных указаний из жизненного порыва мы почерпнуть не можем. Перед человеком открыто беспредельное поле творчества. Термин <усилие> теряет у Бергсона свое психологическое звучание и приобретает метафизический статус. Всякий свободный человеческий акт как продолженное человеческим усилием движение жизненного порыва есть, таким образом, акт метафизический.

Итак, на историю, общество, вообще на эволюцию человеческого рода в целом можно, согласно Бергсону, посмотреть двояким способом. Человека можно рассматривать как продукт природы, эволюционного процесса, тех метаморфоз, которые претерпел жизненный порыв, проходя через различные материальные препятствия. В этом отношении и социальные институты суть продукты природы, ибо они представляют собой форму организации жизни на уровне человека как биологического вида. Вообще социальность, как считает Бергсон, есть идеальная форма жизненной организации, счастливо найденная и созданная самой природой, реализовавшаяся более или менее полно в жизни человека и в сообществах насекомых. Все, что мы воспринимаем в обществе в качестве своих неустранимых обязанностей, исходит из природы. Поэтому <тайна> происхождения социальных обязанностей во многом, по Бергсону, разгадывается биологией и в силу этого социальность должна быть включена в общий процесс эволюции жизни".

Налицо как будто явная биологизация общества и человека. Однако позиция Бергсона ни в коей мере не может быть сведена к примитивному биологическому редукционизму. В его философии ясно прочерчено и другое понимание сути человеческого существования. Человек плоть от плоти биологической эволюции,

занимает тем не менее в этом процессе, по Бергсону, совершенно особое место. Только в человеке жизненное начало не закабалено полностью материей, его свобода не угасла и не была полностью поглощена автоматизмом действия, как это случилось на других линиях эволюционного процесса, человек открыт для дальнейшего движения. Человек отличается от всего остального животного мира именно своей способностью к творчеству новых форм.

Проиллюстрирует это на примере понимания Бергсоном природы моральных норм. Он выделяет два типа моральных обязанностей. Первый — это те социальные обязанности, которые, в конечном счете, порождены самой природой и могут быть представлены в виде кодекса и набора определенных предписаний. Второй тип обязанностей — это те требования, которые <трудно сформулировать>". Это даже и не требования в общепринятом смысле слова. Это, скорее, некоторая настроенность личности, пафос, <эмоция>, которая владеет человеком и открывает ему новые, до того неведанные горизонты бытия. Это то, что сообщено отдельному человеку жизненным порывом и воспринимается выдающейся личностью как требование прорыва наличной нравственности и раздвигания рамок, устанавливаемых нам обществом, а в конечном счете и самой природой.

Если первый тип морали являет собой образец норм, созданных и вызванных к жизни социальными потребностями, и потому по праву называется социальной моралью, то второй тип есть мораль собственно человеческая в том смысле, что она является <благоприобретенной>, ибо есть результат творчества личности, ее морального подвижничества. Первый тип морали поэтому назван еще Бергсоном <закрытой> моралью, то есть обреченной на беспрестанное повторение того, что требуется для сохранения общества как целого; второй тип — <открытой>, <сверхсоциальной>. Человек здесь движим жизненным порывом за пределы общества и природы, это собственно человеческая мораль постольку, поскольку она прорывает рамки человеческого как предуготованного человеку природой и биологической эволюцией. Смысл человеческого бытия рисуется в этом случае как продолжение самого эволюционного процесса, как обязанность не дать ему угаснуть в автоматизме биологического и социального существования. Назначение человека, следовательно, в том, чтобы превосходить себя как человека. Другими словами, существование человека, согласно Бергсону, в высшей степени метафизично, ибо он должен исполнить то, что не может свершиться естественным путем и что, следовательно, зависит исключительно от его личного усилия. С этой точки зрения и философия, как она понимается Бергсоном, является <не чем иным, как только усилием к тому, чтобы перейти за человеческое состояние>.

Философия Бергсона в свое время имела огромный авторитет. В широких научных кругах весьма ценилась мысль Бергсона о связи философии и науки (философия и наука, по Бергсону, должны встретиться на почве фактов и опыта, только более широко истолкованного, как мы имели возможность убедиться). Но в отличие от позитивистски ориентированных мыслителей, французский философ со всей остротой поставил вопрос о специфике самой философии как формы познания, о специфике ее предмета, а это, как мы видели, <безусловное>, обращенность <к корням нашего бытия>". Так утверждалось высокое назначение философии и незаменимость ее исследований для осознания человеком самого себя и своей миссии в мире.

М. С. Козлова

ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН

Людвиг Витгенштейн (1889, Вена — 1951, Кембридж) один из самых оригинальных и наиболее влиятельных философов XX столетия. Его имя и философское творчество тесно связаны с аналитической философией. Б. Рассел и Дж. Э. Мур приняли самое близкое участие в становлении Витгенштейна-философа — в годы его ученичества в Кембридже (1912-1914) и после. Британские идеи философии анализа переплелись в творчестве Витгенштейна с мотивами континентальной, прежде всего немецкой, мысли (Кант, Шопенгауэр и др.). В его трудах слышны отзвуки античной классики (Платон, софисты), <философии жизни> (Нищие), прагматизма (Джемс) и др. Вместе с тем в них явлен самобытный мыслитель XX века. В аналитической философии ему суждено было занять особое место, стать центральной фигурой, без которой уже трудно представить общую панораму этого движения и современный облик мирового философского процесса в целом. Что же привело Витгенштейна в философию?

Родиной и духовным домом Л. Витгенштейна была Австрия (Вена). Он знал и высоко ценил австрийскую культуру, был очень музыкален. Особое духовное влияние на Витгенштейна оказала русская 'культура — творчество Ф. М. Достоевского и религиозно-философское учение Л. Толстого. После смерти отца (1913) — основателя и магната сталелитейной промышленности Австрии - Людвиг отказался от богатого наследства и зарабатывал на жизнь собственным трудом, сведя материальные потребности к минимуму. Уже сложившимся философом он учительствовал в сельских школах, в середине 30-х готов был переехать в Советский Союз для работы фельдшером на Крайнем Севере; в годы второй мировой войны служил санитаром в лондонском госпитале, а затем трудился в медицинской лаборатории в Ньюкасле. Но главным делом жизни стала все-таки философия.

С философией Витгенштейн познакомился в юности, но посвящать себя ей не помышлял. Он уже успешно завершал инженерное образование в Техническом университете Манчестера. Но при решении сложных расчетных задач в области самолетостроения его увлекла сама математика, ее логические и философские проблемы. Наиболее авторитетными исследователями в этой области были Фреге и Рассел. Начинающего инженера захватила расселовская работа «Принципы математики> (1903), и он решил целиком посвятить себя философии математике и логике. В 1911 году Витгенштейн, по совету Фреге, становится учеником Рассела.

Так формирование, а позже и деятельность Витгенштейна-философа оказались связанными с колыбелью аналитической философии — Кембриджем. Здесь он прошел недолгую, но плодотворную школу логики и философии математики у Рассела и, отталкиваясь от его идей, создал собственную логико-философскую концепцию, оказавшую затем влияние на самого учителя, его доктрину логического атомизма. Рассел высоко ценил молодого Витгенштейна, находя в нем ярко выраженные черты гения. Ученика же восхищал в учителе мощный интеллект логика, его выдающиеся открытия. Они вдохновили Витгенштейна на создание «Логико-философского трактата>.

Этот труд, начатый еще в период учебы в Кембридже, автор завершал в необычных условиях. В 1914 году разразилась мировая война, и он ушел добровольцем на фронт, воевал (на стороне Австрии), а в конце войны почти год провел в итальянском плену. Оттуда рукопись труда была передана Расселу, которому главные свои позиции автор разъяснил еще до ухода на фронт'. Оттолкнувшись от мыслей Фреге и Рассела, Витгенштейн проявил в этой работе такую самостоятельность, что многое в ней ему пришлось терпеливо разъяснять Расселу в письмах и при встречах. Более того, получив от него текст предисловия к «Трактату>, автор вынужден был с горечью признать: тот, на чье понимание он так надеялся, не схватил сути работы. Труд был опубликован в 1921 году и вызвал большой резонанс, стал предметом дискуссий, однако сам Витгенштейн не принял в них участия.

После войны Витгенштейн работал учителем начальных школ в горных селах Австрии, какое-то время служил садовником в монастыре, проектировал и строил особняк (для сестры) и др. Во второй половине 20-х годов с ним встречались и обсуждали философские проблемы участники Венского кружка, развивавшие в то время учение логического позитивизма. Для венских позитивистов труд их соотечественника (вместе с логическим учением Рассела) стал программным, хотя, как выяснилось позже, они не уяснили как следует позиций автора. Дискуссии с Витгенштейном оказали серьезное влияние на эволюцию доктрины Венского кружка, о чем свидетельствует, в частности, ученик, издатель и знаток наследия Витгенштейна Г.Х. фон Вригт.

Только в конце 20-х годов Витгенштейн возвращается к активной философской деятельности. В 1929 году его приглашают в Кембридж. При поддержке Б. Рассела и Дж. Мура он защищает диссертацию и приступает к преподаванию философии в Тринити-колледже. Здесь, во второй кембриджский период творчества, Витгенштейн пересматривает свои позиции, закладывает основы новой концепции, существенно отличающейся от прежней. Его <Трактат> к этому времени уже обрел самостоятельную жизнь и влияние, был признан классической работой по аналитической философии.

Новые идеи философа впервые были представлены в репринтном издании двух его лекционных курсов, записанных студентами в 1933-1935 годах (<Голубая и коричневые книги>). Изложенные в них мысли Витгенштейн развивал всю оставшуюся жизнь. Скончался он в Кембридже в 1951 году, передав незадолго до кончины рукописное наследие ближайшим своим ученикам, преданным ему по духу.

В философском творчестве Витгенштейна выделяются два периода — ранний (1912-1918) и поздний (1929- 1951), связанные с созданием двух концепций-антиподов. Первая из них представлена в «Логико-философском трактате>, вторая наиболее полно развернута в «Философских исследованиях>.

Тексты философа необычны по форме: они составлены из кратких пронумерованных мыслей-фрагментов. В <Трактате> это строго продуманная череда афоризмов, в отличие от «Исследований>, выполненных в совсем ином ключе, — как собрание <эскизных> заметок, не подчиненных четкой логической последовательности. С «Трактатом> перекликаются и помогают его понять письма Витгенштейна Расселу (1974), его «Дневники 1914- 1916 годов> (1961), «Лекция об

этике> и другие материалы. К главному труду <позднего> Витгенштейна, кроме предваряющих его «Голубой и коричневой книг> (1958), примыкают «Замечания по основаниям математики> (1956), «О достоверности> (1969), «Культура и ценность> (1980), а также ряд других работ. Произведения второго периода увидели свет лишь после смерти Витгенштейна. «Философские исследования> были подготовлены к изданию самим автором. Для других публикаций материал извлекался из рукописей философа без его участия.

Созданные в разное время, с разных позиций, две концепции Витгенштейна <полярны> и вместе с тем не чужеродны друг другу. В обеих раскрывается принципиальная связь философских проблем с глубинными механизмами, концептуальными схемами языка. Развивая первый подход, Витгенштейн продолжал дело Фреге и Рассела. Вторая, альтернативная программа скорее напоминала размышления Дж. Мура. «Ранняя> и <поздняя> концепции Витгенштейна — это как бы предельные варианты единого философского поиска, длившегося всю жизнь.

Чего же искал философ? Если попытаться ответить одним словом, то можно сказать: ясности. Девиз автора <Логико-философского трактата> — <то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что высказыванию не поддается, следует молчать>. Поиск ясности предполагал умение обнажать мысль, снимать с нее <маски> языка, обходить сбивающие с толку языковые ловушки, выпутываться из них. Помочь выпутаться из парадокса и иных концептуальных тупиков (или иронично: <показать мухе выход из мухоловки>) — вот в чем Витгенштейн видел миссию философа. С этой точки зрения две его концепции нацелены на решение единой задачи — формирование навыков и приемов корректного (проясненного) соотнесения двух <миров> — вербального и реального, речевого разумения и реалий мира (событий, вещей и — форм жизни, действий людей). Разнятся же два подхода методами прояснения. В одном случае это искусственно строгие процедуры логического анализа, в другом — изощренные приемы лингвистического анализа: <высвечивание> варьируемых функций, способов применения естественного языка в различных ситуациях и контекстах.

<Логико-философский трактат>, принесший Витгенштейну славу, как мы уже говорили, был вдохновлен великолепными трудами Фреге и работами Рассела. Общими ориентирами для Витгенштейна стала мысль Рассела: <логика есть сущность философии> и проясняющий ее тезис: философия — это учение о логической форме познавательных высказываний (предложений). Лейтмотив работы — поиск предельно ясной логической модели знания-языка и общей формы его основной <ячейки> — предложения. В ней, по замыслу Витгенштейна, должна быть ясно выявлена сущность любого высказывания (осмысленного утверждения о той или иной ситуации). А тем самым раскрыта, так думалось автору, и форма постижения факта, этой основы основ подлинного знания о мире. Предложение осмысливается в «Трактате> как универсальная форма логического представления (<изображения>) действительности. Вот почему Витгенштейн считал эту тему такой важной для философии и сначала даже назвал свой труд «Предложение> (<Der Satz>). Латинское название <Tractatus logico-philosophicus> было предложено Дж. Муром, и автор принял его. Концепция труда базировалась на трех принципах: толкование предметных терминов языка как имен объектов, элементарных высказываний — как логических картин простейших ситуаций (конфигураций объектов) и, наконец, сложных высказываний — как логических

комбинаций элементарных предложений, с которыми эти факты соотнесены. Совокупность истинных высказываний в результате мыслилась как картина мира.

<Логико-философский трактат> Витгенштейна — своеобразный перевод идей логического анализа на философский язык. За основу была взята атомарно-экстенсиональная схема соотношения элементов знания в <Principia Mathematica> (1910-1913) Рассела и Уайтхеда. Ее базис — элементарные (атомарные) высказывания. Из них с помощью логических связей (конъюнкции, дисъюнкции, импликации, отрицания) составляются сложные (молекулярные) высказывания. Они толкуются как истинностные функции простых высказываний. То есть истинность (или ложность) сложных высказываний определяется лишь истинностными значениями входящих в них элементарных предложений независимо от их содержания. Это делает возможным логический процесс <исчисления высказываний> по чисто формальным правилам. Данной логической схеме Витгенштейн придал философский статус, истолковав ее как универсальную модель знания (языка), зеркально отражающую логическую структуру мира. То есть логика, в самом деле, была представлена как <сущность философии>.

В начале «Логико-философского трактата> вводятся понятия <мир>, <факты>, <объекты>. И разъясняется, что мир состоит из фактов (а не вещей), что факты бывают сложные (составные) и простые (уже неделимые далее на более дробные факты). Эти (элементарные) факты - или события — состоят из объектов в той или иной их связи, конфигурации. Постулируется, что объекты просты и постоянны. Это то, что в разных группировках остается неизменным. Поэтому они выделены в качестве субстанции мира (устойчивое, сохраняющееся) — в отличие от событий. События — это возможные конфигурации объектов: подвижное, изменяющееся. Другими словами, «Трактат> начинается с определенной картины мира (онтологии). Но в реальном исследовании Витгенштейн шел от логики. А уж затем достроил ее (или вывел из нее) соответствующей (изоморфной ей) онтологией. Расселу понравилась эта концепция, удачно дополнившая (обосновавшая) его новую атомистическую логику соответствующей ей онтологией и эпистемологией, — более удачно, чем концепция Юма, ориентированная на психологию и лишенная онтологии. Рассел принял концепцию и дал ей название: логический атомизм. Витгенштейн не возражал против этого. Ведь предложенная им схема соотношения логики и реальности, и в самом деле, не что иное, как логический вариант атомистики, — в отличие от психологического варианта Локка, Юма, Милля, для которых все формы знания выступали как комбинации чувственных <атомов> (ощущений, перцепций и др.).

При этом логика была тесно увязана с эпистемологией. Постулировалось, что логические атомы — элементарные высказывания — повествуют о событиях. Логическим комбинациям элементарных высказываний (молекулярным предложениям, по терминологии Рассела) соответствуют ситуации комплексного типа, или факты. Из <фактов> складывается <мир>. Совокупность истинных предложений дает <картину мира>. Картины мира могут быть разными, поскольку <видение мира> задается языком и для описания одной и той же действительности можно использовать разные языки (скажем, разные <механики> — Ньютона, Эйнштейна и др.). Важнейшим шагом от логической схемы к философской картине знания о мире и самого мира стало толкование элементарных высказываний как логических <картин> фактов простейшего типа (событий). В результате все

высказываемое было истолковано как фактичное, то есть конкретное или обобщенное (законы науки) повествование о фактах и событиях мира.

В «Логико-философском трактате> была представлена тщательно продуманная логическая модель: <язык логика — реальность>, проясняющая, по убеждению автора, границы информативно-познавательных возможностей постижения мира, определяемые структурой и границами языка. Высказывания, выходящие за эти границы, оказываются, согласно Витгенштейну, бессмысленными. Тема осмысленного и бессмысленного главенствует в «Логикофилософском трактате>. Основной замысел труда, как разъяснял автор, состоял в том, чтобы провести <границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли>. Провести границу мышления как такового Витгенштейн считал невозможным: «Ведь для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить немыслимое). Такая граница поэтому может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей>
'. От своих учителей Витгенштейн воспринял озабоченность поиском четких критериев разграничения осмысленного и бессмысленного. Решения этой серьезной проблемы он намеревался добиться с помощью новейших методов логического анализа, которые обогатил и собственными результатами. <Логика должна позаботиться о себе>, — провозглашал он. И пояснял: в ней должны быть установлены четкие правила, исключающие бессмыслицу, правила построения осмысленных (информативных) высказываний и распознавания псевдовысказываний, ни о чем не повествующих, но претендующих на это. Итак, весь корпус осмысленных высказываний составляют информативные повествования о фактах и событиях в мире. Они охватывают все содержание знания.

Но кроме содержания есть форма знания. Ее обеспечивает логика. Логика, по Витгенштейну, не теория, а отражение мира (6.13)^ Логические предложения не являются опытными, фактическими, логика предваряет всякий опыт (5.133, 5.552, 6.113). Специфической особенностью логических предложений Витгенштейн считает то, что их истинность может быть распознана по самому их символу, в то время как истинность или ложность фактических предложений установить лишь из самих этих предложений невозможно (6.113). Логические предложения, согласно Витгенштейну, — либо тавтологии, либо противоречия. Логика обеспечивает формальный аналитический аппарат (<строительные леса>) знания: она ни о чем не информирует, не повествует. Вот почему ее предложения оказываются бессмысленными. Следует подчеркнуть, что понятие бессмысленного применяется в «Трактате> к предложениям, ни о чем не повествующим. Бессмысленное не означает бессмыслицы. Логические предложения, по мнению Витгенштейна, подобны математическим, представляющим собой уравнения. Они тоже считаются формальным аппаратом знания, но не содержательной (фактической) информацией о мире. В добротности своей логической проработки темы автор не сомневался: им владело чувство, что поставленная задача решена — выявлена глубинная логическая <грамматика> языка, одновременно раскрывающая, делающая как бы <прозрачным> и логический <каркас> мира (логическое пространство). Остальное обеспечивается знанием о фактах мира.

Необычное толкование дал Витгенштейн предложениям философии, тоже причислив их к бессмысленным, не повествующим о фактах мира высказываниям.

«Большинство предложений и вопросов, толкуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов коренится в нашем непонимании логики языка.... И не удивительно, что самые глубокие проблемы — это, по сути, не проблемы.... Вся философия — это критика языка (4.003, 4.0031). Философские высказывания Витгенштейн толкует как концептуальные фразы, служащие целям прояснения. В «Логикофилософском трактате> читаем: «Философия не является одной из наук... Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия — неучение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии — не <философские предложения>, а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми> (4.111, 4.112). Витгенштейн признает, что и его предложения (в «Трактате>) лишь <служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир> (6.54). Такие характеристики философии не означали для Витгенштейна умаления ее роли. Этим лишь подчеркивалось, что философия не принадлежит области фактичного. Она очень важна, но имеет совсем иную природу, чем информативное повествование о мире — как в конкретной, так и в обобщенной его форме.

Тщательно исследуя область логического разумения, знания (того, что может быть сказано), Витгенштейн сумел также выявить, сколь важную роль в философском мироуяснении играет невысказываемое — то, что может быть лишь показано, наглядно продемонстрировано. Прочерчивая границу (в духе Канта), отделяющую знание (высказываемое) от того, <о чем невозможно говорить> и следует хранить <молчание>, философ подводил читателя к мысли: именно тут, в особой сфере человеческого Духа (ей даются имена «Мистическое>, «Невыразимое>), рождаются, живут, так или иначе решаются (вненаучным способом) — чтобы потом, в ином обличье, неединожды возникнуть вновь — самые важные и потому наиболее интересные для философа проблемы. К тому, о чем невозможно говорить, философ относит и все высокое: этический и религиозный опыт, постижение смысла жизни. Все это, по его убеждению, не подвластно словам и может быть явлено лишь делом, жизнью. Со временем стало понятно, что эти темы были самыми важными для Витгенштейна. Хотя основное место в «Логико-философском трактате> отведено исследованию поля мысли, высказываний, знания, сам автор считал главной темой своего труда этику — то, что высказыванию не поддается, о чем приходится молчать особым, полного глубокого смысла молчанием. Однако чистота и глубина этого молчания определяются добротностью уяснения мира фактов, логического пространства, границ и возможностей высказывания.

В «Логико-философском трактате> язык предстал в виде логической конструкции вне связи с его реальной жизнью, с людьми, использующими язык, с контекстом его употребления. Неточные способы выражения мыслей в естественном языке рассматривались как несовершенные проявления внутренней логической формы языка, якобы отражающей структуру мира. Развивая идеи логического атомизма, Витгенштейн уделял особое внимание связи языка с миром — через соотнесение элементарных предложений с атомарными фактами и толкование первых как образов вторых. При этом ему было ясно, что никакие предложения

действительного языка не являются элементарными предложениями — образами атомарных фактов. Так, в «Дневниках 1914-1916 годов> пояснено, что логические атомы — это <почти невыявленные кирпичики, из которых строятся наши повседневные рассуждения>. Понятно, что атомарно-экстенсиональная логическая модель неспособна была описать реальный язык во всем его многообразии. Между идеалом и реальностью предполагалась огромная дистанция. И все же Витгенштейн считал эту модель идеальным выражением глубочайшей внутренней основы языка — условием выполнения им информативно-познавательных функций. Ставилась задача путем логического анализа выявить эту логическую сущность языка за внешними и случайными ее проявлениями в обычном языке. То есть основа языка все же рассматривалась как некий абсолют, который может быть воплощен в универсальной логической модели. В свете концепции логического атомизма представлялось, что в принципе возможен окончательный анализ форм языка и единственная форма полностью проанализированного предложения, что логический анализ способен привести к <особому состоянию полной точности>. Принесла ли удовлетворение Витгенштейну его филигранно выполненная работа? И да и нет.

В кратком предисловии к «Трактату> автор писал:
<... Истинность высказанных здесь мыслей представляется мне неоспоримой и завершенной. Таким образом, я считаю, что представленные проблемы в своих существенных чертах решены окончательно>. Эти слова философа вроде бы передают неслыханную для философа самонадеянность. Но это только часть его размышления, а вот нередко опускаемое его завершение: <... Если я не заблуждаюсь на сей счет>, то моя работа показывает, <сколь мало дает решение этих проблем>. И это вовсе не поза, а реальный вывод о пределах компетенции философа и неоправданности его претензий на некие сверхрезультаты. Витгенштейн и в дальнейшем выскажет немало замечаний в таком же духе. Но, по-видимому, это еще и трезвая итоговая оценка возможностей логико-аналитического подхода к философии, признание того, что исходные ожидания на сей счет у автора «Трактата> (вслед за Лейбницем и Расселом) были завышенными и не оправдались.

И действительно, со временем философа все более покидало чувство удовлетворения тем, что ему удалось сделать. Витгенштейн понял: достигнутые им результаты несовершенны, и не потому, что вовсе не верны, а потому, что исследование опиралось на упрощенную, чрезмерно идеализированную <картину> мира и ее логического <образа> в языке. Тогда все свои силы он отдает другому, более реалистичному, прагматическому подходу, предполагающему возможность все новых и новых концептуальных прояснений и не рассчитанному на окончательный, завершенный итог, на достижение полной логической ясности.

Осознав просчеты своей философии логического анализа, заявленной в «Трактате>, Витгенштейн выступил с ее решительной критикой. В стремлении к идеальному языку <мы оказываемся на скользкой поверхности льда, где нет никакого трения и условия в известном смысле идеальны, но именно потому мы не можем двигаться. Мы хотим идти: в таком случае нам необходимо трение. Назад на грубую почву!>^ — так сформулировал философ отход от прежних позиций. Разочаровавшись в идее абсолютного, или совершенного, логического языка, Витгенштейн обращается к обычному, естественному языку, к реальной речевой деятельности людей.

В «Философских исследованиях> то и дело поясняется: «Язык употребляется в процессе обычной человеческой деятельности>, <язык — это средство коммуникации> и т.п. Считая, что сущность языка глубоко сокрыта, мы находимся, признается философ, во власти иллюзии. Мы ошибочно полагаем, что мышление окружено ореолом кристально чистого логического порядка, который распространяется и на мир. На деле же мыслительно-речевые акты совершаются не в идеальном, а в реальном мире, предполагают реальные действия с реальными предметами. Согласно новому взгляду Витгенштейна, язык — такая же часть нашей жизнедеятельности, как еда, ходьба и т.п. И потому он призывает не мудрить с употреблением слов <язык>, <мир>, <опыт>: оно должно быть таким же простым, как употребление слов <стол>, <дверь>, <лампа>.

Спустившись с идеальных логических высот на грешную землю, продолжает философ, мы сталкиваемся с такой картиной. В мире живут реальные люди. Из их разнообразной совокупной деятельности складывается социальная жизнь. Общение, взаимопонимание людей в процессе их деятельности осуществляется с помощью языка. Люди пользуются языком для достижения различных целей. В отличие от своей прежней позиции, Витгенштейн более не считает язык отражением мира, обособленным от него и противостоящим ему. Он рассматривает его теперь с совершенно иных позиций: как речевую коммуникацию, неразрывно связанную с конкретными целями людей в конкретных обстоятельствах, в процессах разнообразных социальных практик. Иначе говоря, язык мыслится уже как часть самого мира, как <форма социальной жизни>. Отсюда необходимыми условиями коммуникации, естественно, признаются два взаимосвязанных процесса: понимание языка и его употребление. На первый план в «Философских исследованиях> выдвигается прагматический аспект языка, полностью исключавшийся в «Логико-философском трактате>.

Акцент на употреблении языка в совокупности конкретных ситуаций подчеркивает его функциональное многообразие. Нужно в корне преодолеть представление о том, настаивает Витгенштейн, что язык всегда функционирует одинаково и всегда служит одной и той же цели: передавать мысли о вещах, фактах, событиях. Философ теперь всячески подчеркивает чрезвычайное многообразие реальных употреблений языка: вариации значений, полифункциональность выражений, богатейшие смыслообразующие, экспрессивные и другие возможности языка.

Одной из существенных особенностей этой лингвистической философии становится отказ от единой, основополагающей логической формы языка. В «Философских исследованиях> подчеркивается многообразие употреблений <символов>, <слов>, <предложений> и отсутствие единой логической основы в разнообразном мыслительноречевом поведении людей. Утверждается, что каждый вид деятельности подчиняется своей собственной логике.

Для установления факта языкового многообразия не требуется особой проницательности. То, что языки сложны и включают в себя многообразие видов деятельности, очевидно. Но все это — реалии жизни. А ведь большинству философов долгие века философия представлялась царством <чистой>, отвлеченной мысли, высоко парящей над суетой повседневности. Витгенштейн теперь думает иначе. Ему становятся близки мотивы прагматизма, античной софистики, <философии жизни>. Более того, на новом витке творчества он

осознает: серьезные концептуальные замешательства могут быть вызваны едва приметными различиями в употреблении выражений. Тонкие языковые дистинкции значений, смысла слов и фраз становятся для него важнейшим методом анализа.

Прагматический поворот. Что предложенная им модель знания-языка искусственна и далека от практики речевого разумения, Витгенштейн понял к началу 30-х годов. Наиболее серьезным изъяном своей идеализированной модели философ считал то, что она не отражает даже схематично — принципиальных механизмов реального речевого разумения. Поэтому он выбирает иной, в каком-то смысле даже противоположный первому, исследовательский путь.

Теперь Витгенштейн трактует язык не как противопоставленный миру его логический <двойник>, а как набор многообразных практик, или <форм жизни>. Философ разъясняет, что привычные речевые акты (приказы, просьбы вопросы, рассказы, мольбы и пр.) — часть нашей естественной истории, как ходьба, питье, игра. Язык понимается как живое явление, бытующее лишь в действии, практике коммуникации. Подчеркивается: знаки в звуковом, письменном, печатном виде мертвы. Но для того, чтобы вдохнуть в них жизнь, вовсе не нужно всякий раз добавлять к ним нечто духовное: жизнь знаку дает его применение! Таким образом, значение знака толкуется как способ его употребления. Этот подход характеризуют как функциональный.

К изменению позиций Витгенштейна подтолкнул опыт обучения детей, тесно связавший понятия <значение> и <обучение>. Он рекомендует, размышляя над <тайной> речевых значений, постоянно задумываться над тем, при каких обстоятельствах мы научились применять то или иное слово или выражение, над тем, как учат фразам детей и как они усваивают их на деле. Философское обоснование нового подхода было найдено в прагматизме — с его вниманием к деятельности субъекта, к связям смысла предложения с действием. Витгенштейн принял доводы прагматизма о тщетности стремлений к точному логическому выражению того, что в действительности такому выражению не поддается. Принял он и тот аргумент, что теоретическое рассмотрение предмета обычно строится на сверхупрощениях и потому несет в себе опасность догматизма, наиболее ощутимую в философии и религии. Мотивы прагматизма и критики <теоретизма> (платонизма) органично вошли в мышление позднего Витгенштейна.

При таком подходе базовыми структурами языка должны считаться уже не элементарные предложения, соотнесенные с <атомарными> событиями, а более или менее родственные друг другу подвижные функциональные системы языка, его практики. Витгенштейн назвал их языковыми играми.

Понятие языковых игр — ключевое в философии позднего Витгенштейна. В его основу положена аналогия между поведением людей в разных игровых ситуациях (игра в карты, шахматы, футбол и др.) и в разных жизненных практиках — реальных действиях, в которые вплетен язык. Игры предполагают заранее выработанные комплексы правил, задающих возможные <ходы>, или логику действия. Витгенштейн разъясняет: понятие игры и понятие правил связаны тесно, но не жестко. Игра без правил - не игра: при резком, бессистемном изменении правил она парализуется. Но и подчиненная чрезмерно жестким правилам игра — тоже не игра: игры немыслимы без неожиданных поворотов, вариаций, творчества.

Понятие языковой игры, подобно всем прочим в концепции позднего Витгенштейна, не поддается четкому определению. Языковая игра — это и метод, показывающий себя в разнообразных уяснениях все новых практик людей в сочетании с обслуживающими их типами языка. Под языковыми играми понимаются модели работы языка, методики анализа его в действии. Этот новый метод анализа призван дифференцировать сложную картину применений языка, выявить многообразие его <инструментов> и выполняемых функций. Он предусматривает различение типов, уровней, аспектов, смысловых вариаций в практике использования естественного языка в реальных условиях. А все это требует умения упрощать сложное, выявлять в нем элементарные образцы. Языковые игры - это упрощенные модели употребления знаков, в сравнении с тем, как мы употребляем их в нашем в высшей степени сложном повседневном языке (4), пояснял Витгенштейн. Их назначение — дать ключ к пониманию более зрелых и нередко неузнаваемо видоизмененных речевых практик.

Кроме того, подчеркивается неразрывная связь корневых форм языка и жизнедеятельности: «Языковой игрой я буду называть целое, состоящее из языка и действий, в которые он вплетен> (7). «Игры> — образцы речевой практики, единства мысли, слова и дела, а также обстоятельств, при которых все это вместе взятое <действует>, <работает>. Иногда для прояснения понятия языковой игры Витгенштейн сравнивает ее с театральным спектаклем, где в одно целое объединены <сценическая площадка>, <драматическое действие>, <роли>, <конкретные сцены>, <слова>, <жесты> (<ходы> в игре). Со временем философ все чаще стал характеризовать языковые игры как <формы жизни>. Тем самым подчеркивалось: язык — это не просто <говорение> или <письмо> как самостоятельные процессы: он — деяние, совокупность речевых практик, неразрывно связанных с исторически сложившимися обычаями, реальными способами действия, поведения людей. Отсюда следовало, что концептуальное прояснение языка (анализ) должно принимать во внимание целый контекст той или иной <языковой игры>.

<Игровой> подход к анализу языка Витгенштейн демонстрирует на примере все более усложняемых игр-коммуникаций. Действующие лица в игре (1) — строитель и его подручный: первый, используя лишь названия строительных элементов, выкрикивает команды: <плита>, <куб> и др., что означает: <подай плиту!>, <принеси куб!> и проч. Затем в игре (2) вводится новый тип инструмента — числительные. Далее (3) добавляются <собственные имена> (<этот блок!>, <та плита!>). На следующей ступеньке (4) игра обретает слова и жесты, указывающие место: позже (5) в нее включаются вопросы и ответы (<сколько блоков?> — «Десять>). Уже первые пять примеров позволяют Витгенштейну дать контуры идеи в общем виде. Он поясняет: системы коммуникации (1-5) мы будем называть языковыми играми. При этом указывается, что их реальным аналогом могут быть простые языки примитивных племен или способы обучения детей родному языку. На базе простейших исходных игр воссоздаются все более сложные формы речевой практики. Игра (6) уже включает в себя варианты вопроса о названии предметов (или их цвете, количестве, направлении движения и др.). В игре (7) фигурируют таблички, соотносящие знаки с рисунками предметов. Далее к этим практикам добавляются все новые, усложненные игры. Эти примеры Витгенштейн привел в лекциях 1933-1935 годов, и они вошли в «Коричневую книгу>"'. Их число здесь доведено до 73, и это давало возможность доходчиво демонстрировать игровой

подход к познанию, мышлению, языку в действии. Позже они вошли в главный труд позднего Витгенштейна — «Философские исследования>, где идея и метод языковых игр были развернуты более полно.

Языковые игры — своеобразный аналитический метод (совокупность приемов) прояснения языка, его функций, форм работы, направленный на поиск выхода из разного рода концептуальных ловушек, которыми изобилуют отвлеченные, особенно философские, размышления. Именно для этого Витгенштейн выдвинул свой принцип <языковых игр> и наработал богатую практику их применения.

Главной целью такой работы Витгенштейн считал выявление многочисленных связей тех понятий (их традиционно называют категориями), которые скрепляют, организуют все человеческое разумение, составляя его постоянно действующую, живую функциональную основу. К соотношениям таких понятий он применял образы семейного родства. В его текстах обнажены, сгруппированы целые <семейства> таких близких, дополняющих друг друга понятий, связанных между собой внутриязыковыми - априорными или логическими — отношениями. Причем выявляется не их <скелет> или <анатомия>, а их действие, функции. Однако выстроить эту подвижную понятийную сетку в сколько-нибудь полном виде Витгенштейн не надеялся, признавая, что это не в его силах.

Новое понимание <философской грамматики> развенчало прежние гордые мечты Витгенштейна о достижении полной ясности, но принесло в итоге гораздо большее удовлетворение. Отыскать исчерпывающие ответы на волновавшие его вопросы Витгенштейну, разумеется, не удалось. Но мыслитель понимал цену найденного им. Открытием, вкладом в философию XX века стал разработанный им метод постановки и решения философских проблем, умение обнажить, выявить их подлинную — не иллюзорную - суть, истоки. Он не раз подчеркивал это: «Я пропагандирую один стиль мышления в противоположность другому...>; «Все, что я могу вам дать, — это метод; научить вас каким-то новым истинам не в моих силах>; «Неважно, истинны или ложны результаты, важно, что найден метод>. Свой метод Витгенштейн не просто провозгласил, но продемонстрировал в действии.

Идеи Рассела стали программными для разработки концепций логического позитивизма представителями Венского кружка. Философской же настольной книгой для теоретиков логического позитивизма стал «Логико-философский трактат> Витгенштейна.

Однако теоретики логического позитивизма (Р. Карнап, Г. Рейхенбах, К. Гемпель и др.) прочитали этот труд на свой лад, восприняли его как «Библию позитивизма>. В результате возникло и до сих пор еще не преодолено неоправданное сближение учения выдающегося философа XX века с весьма ограниченной концепцией логического позитивизма. Между тем, в целом — это совершенно разные философии. Для Р. Карнапа и других логических позитивистов главным ориентиром и ценностью выступала наука. Философия же для них не была главным делом, служила лишь общему обоснованию специально-научных по сути разработок в области логического синтаксиса, семантики научного языка и других проблем. Анализ использовался главным образом как средство решения задач обоснования науки и синтеза (унификации) научного знания. Со временем исследования в русле логического позитивизма принимали все более специальный,

нефилософский характер, дав, однако, ценные научные результаты (в области логического синтаксиса, логической семантики, вероятностной логики и др.).

На основе работ позднего Витгенштейна в 30-40-е годы в Англии сформировалась философия лингвистического анализа, или анализа обычного языка. В эти годы Витгенштейн устно излагал свою новую концепцию ученикам. Имели хождение записи его лекций — «Голубая и коричневая книги>. Это был исходный вариант главного, изданного посмертно труда Витгенштейна «Философские исследования>. Но и до публикации оригинальное учение так или иначе осваивалось, оказывало влияние. С 30х годов в Великобритании в работах Г. Райла, Дж. Уиздома, Дж. Остина и других получают развитие идеи, созвучные мыслям Витгенштейна. В отличие от логических позитивистов, философы этой волны, как правило, — решительные противники сциентизма. Так же как для Витгенштейна, главный предмет их интереса сама философия. Они хорошо чувствуют специфику философских проблем, их теснейшую связь с механизмами реально работающего естественного языка, ясно понимают их принципиальное отличие от проблем науки. Большое внимание в их работах уделяется глубоко исследованной Витгенштейном теме дезориентирующего влияния языка на человеческое мышление.

Таким образом на основе лингвистической философии (поздний Витгенштейн) сформировалась исследовательская программа теоретической лингвистики. В этом проявилась одна из важных функций философии — постановка и первоначальная проработка новых проблем с последующей их передачей науке. Но с именем Витгенштейна прежде всего связаны важные собственно философские достижения, осмысление тесной связи человеческого опыта с речевой коммуникацией, схемами языка, новое понимание на этой основе специфики философской мысли, философских проблем. Идеи Витгенштейна имели первостепенное значение для развития этих представлений. Большая часть трудов философа издается в 50-70-е годы, и работа эта еще не завершена. Поэтому уже не первое десятилетие продолжается освоение его необычных текстов, их комментирование и обсуждение.

Значение философских идей и методов Витгенштейна еще не вполне осознано во всей их глубине, новизне, проясняющей силе. В его текстах нет каких-то обобщений, резюме. Философия представлялась Витгенштейну не логической цепью суждений, выкладок, итоговых выводов, а живым деянием, творчеством. Философия не теория, а деятельность, она выливается не в высказывания, а в прояснение высказываний.

Такова позиция, заявленная еще в «Трактате> и не подвергшаяся существенному изменению впоследствии: <Полагаю, что мое отношение к философии суммарно можно выразить так: философию, по сути, можно лишь творить...> Основное достижение Витгенштейна — такое его видение философии, которое делает ее чем-то большим, чем корпус знания. Ее суть — совокупность приемов, навыков уяснения, которым можно учить и научиться. Такая философия — в частности, через педагогику — способна стать ментальной практикой, или, по выражению Витгенштейна, способом, формой жизни.

Пересказать философию Витгенштейна, особенно его <вторую> концепцию, практически невозможно. Чем более внятно воссоздаешь ее в форме учения (выявлением и приведением в систему основных ее тезисов), тем более

утрачивается суть того, над чем бился, чего достиг автор. Главным для философа был творческий практикум концептуальных прояснений. А это как раз то, что, по убеждению Витгенштейна, может быть лишь содеяно и продемонстрировано — показом, оказыванию же, оформлению в учение не поддается. В самом деле, его <поздние> работы намеренно атеоретичны. Они полны изощренных <языковых игр> нескончаемых вопросов, на которые не получаешь сформулированных ответов, изобилуют примерами концептуальных ловушек и множеством изобретательных методик выходов из тупиков. Именно эти процедурные наработки и составляют главную ценность. Понять и уяснить их содержание позволяет лишь самостоятельное освоение — под этим углом зрения — текстов <позднего> Витгенштейна. Сделать это за кого-то и передать другому такой род знания пересказом не получается (как невозможно обдумать мысль за другого и даже надеть за него шляпу, — иронизирует автор). К счастью, вышли наконец тексты важнейших трудов Витгенштейна, и читатели смогут, при желании, вчитаться в них, вдуматься в их смысл.

ПРИМЕЧАНИЯ

^см. Wittgenstein L. Letters to Russell. Oxford: Keynes and Moore, 1974.

^Витгенштейн. Логико-философский трактат, 6. 13. — Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. Далее ссылки на это произведение даются в тексте — с указанием номера соответствующего афоризма в скобках.

^См.: Витгенштейн л. философские исследования, в кн. — Витгенштейн l. Философские работы, ч. 1. М., 1994. Далее ссылки на это произведение даются в тексте — с указанием номера соответствующего фрагмента в скобках.

^Wittgenstein L. Preliminary studies for the <Philosophical investigations>, generally known as The blue and brown books. Oxford, 1964, p. 47.

^Ibid., p. 77 sq.

А. М. Руткевич
ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

Биография Эдмунда Гуссерля (1859- 1938), основоположника феноменологической философии, небогата событиями. Его жизнь типична для немецкого профессора конца XIX — начала XX века. Гуссерль преподавал философию в Галле, Гёттингене и Фрейбурге, написал значительное число работ, хотя при жизни опубликовал их сравнительно немного. Главными его трудами являются «Логические исследования> (т. 1-2, 1900-1901), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии> (1913), «Формальная и трансцендентальная логика> (1929), <Картезианские размышления> (1931). Среди посмертно опубликованных работ Гуссерля наибольший интерес представляет «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология> (1954).

По образованию Гуссерль был математиком, причем очень способным, по признанию одного из крупнейших авторитетов в этой области знаменитого К. Вейерштрасса, у которого он учился. Однако после защиты диссертации он обратился к философии, стремясь дать логико-гносеологическое обоснование математике и естествознанию, постигнуть, как он писал, <последние основы> точных наук.

Философская деятельность Гуссерля началась с вопроса о критерии научности, истинности теоретического знания.

В конце XIX века одной из широко обсуждавшихся в науке проблем был вопрос о соотношении логики и психологии. Многие философы того времени считали, что логика есть часть, ветвь психологии, поскольку правила и законы логики устанавливаются относительно понятий, суждений и умозаключений, то есть психологических явлений. Задача психологии — дать правила логических операции, поэтому логика есть прикладная психология эта позиция получила наименование <психологизм>. Гуссерль сам начинал как сторонник психологизма и в ранней своей работе «Философия арифметики> (1891) пытался показать психологические основы математики. «Ни к чему не относишься так строго, как к недавно оставленным заблуждениям> — эти слова Гёте он приводит в «Логических исследованиях>, первый том которых является опровержением психологизма.

Экспериментальная психология есть наука о фактах сознания, она оперирует текучими и непостоянными данными. Ее законы суть индуктивные обобщения эмпирических исследований, а потому имеют вероятностный характер. Напротив, законы логики — это законы точные, а не вероятностные, они не индуктивны, а априорны, сверхэмпиричны, вневременны. Тем более не являются частью психологии законы математики. Конечно, такие психические акты, как сложение или умножение, оперирование цифрами, изучаются психологией. Но теорема Пифагора истинна независимо от того, кто и каким образом доказывает ее истинность. Логические законы суть законы об идеальном содержании, а не о психических актах человека, это содержание мыслящего.

Психологизм представляет собой <скептический релятивизм>, а потому противоречит <очевидным условиям возможности теории вообще>. Релятивизм утверждает, что <человек есть мера всех вещей>, и потому всякая истина есть истина только для высказывающего ее субъекта. Либо на место индивидуального

субъекта ставится <случайный вид существ>, например человек: для каждого вида существ истина зависит от его психической организации. Гуссерль считает, что данная теория не понимает смысла самих понятий <истина> и <ложь>. «Что истинно, — пишет он, — то абсолютно истинно само по себе: истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги. Истина — идеальное единство в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний>. Организация вида есть нечто изменчивое и случайное. Реальное вообще изменчиво. Факт реален, реально мое суждение, что дважды два четыре или что сумма углов треугольника составляет сто восемьдесят градусов. Но от фактического акта суждения нужно отличать идеальное содержание, которое, в отличие от психического акта суждения, протекает во времени. Истина это всегда себе тождественная истина, кто бы ее ни высказывал.

Психологизм ведет к релятивизму, а тем самым и к отрицанию истины, так как то, что является истиной для одного субъекта, может оказаться ложью для другого. Истина не есть факт, обусловленный другими фактами и проистекающий во времени. Во времени совершается акт познания, которым усматривается истина, но идеальное единство смысла не зависит от акта познания. Даже если бы не существовало людей, вообще познающих мир существ, истина, как надвременное идеальное единство смысла, существовала бы, хотя и не реализовывалась фактически.

Подобная критика релятивизма многими чертами напоминает критику Платона в «Теэтете>, да и в целом само понятие <надвременное царство истины> на первый взгляд свидетельствует об онтологизации истины в духе платонизма. Однако уже содержание второго тома «Логических исследований> показывает, что у Гуссерля совсем иные мотивы. Противопоставляя единичное (реальное) и общее (идеальное), отвергая идущую от Локка теорию абстрагирования, Гуссерль создает учение, центральным пунктом которого становится <переживание истины>, то есть ее <непосредственное усмотрение>, <очевидность>. Путь от индивидуального к общему лежит не через абстрагирование -идеальное единство смысла постигается путем непосредственного усмотрения, интуиции. Научное познание дискурсивно, оно опирается на предпосылки и лишено внутреннего основания. Такое основание, то есть знание беспредпосылочное и абсолютное, должна давать системе наук философия. В статье «Философия как строгая наука> (1911) Гуссерль подвергает критике натурализм и историцизм как философские позиции, способствующие релятивизму.

Для историцизма истина есть порождение времени, а потому говорить об истине на все времена бессмысленно. Натурализм, то есть различные материалистические и позитивистские доктрины, заявляет, что впервые делает философию строго научной. Но в действительности за <реальность как таковую> натурализм выдает не что иное, как теоретические построения, почерпнутые из той или иной науки. То, что полагаемая ныне незыблемой картина мира изменится завтра вместе с появлением новых открытий и теорий, проходит мимо сознания философовпозитивистов и философствующих ученых. Более того, они всякий раз попадают в порочный круг, пытаясь вывести психическую деятельность познающих субъектов из физического состояния мира. Созданные ими самими теории причинно выводятся из законов природы, познающий индивид как некое <зеркало> мира в то же самое время детерминирован постулированными его теорией закономерностями.

Научное познание всегда ограничено. «Естественные науки, — пишет Гуссерль, — не разгадали для нас ни в одном пункте загадочность актуальной действительности, в которой мы живем, действуем и существуем. Общая вера в то, что это — их дело и что они принципиально в силах это сделать, признана более прозорливыми людьми не чем иным, как суеверием>. Философия и естествознание не совпадают ни по предмету, ни по методу. Науки принимают <естественную установку> по отношению к миру, то есть рассматривают все существующее как налично данное, объективное, независимое от нашего сознания. Они отвлекаются от того, что данная ими картина мира есть не что иное, как результат познавательных актов, опирающихся на принятые как само собой разумеющиеся предпосылки. При этом и само сознание рассматривается <психофизикой> как один из таких природных объектов. Такая <натурализация сознания> ведет к психологизму и релятивизму.

Научное знание работает в <естественной установке>, изучает мир существующих предметов, фактов. Здесь у нас нет непосредственного усмотрения истины: всякое познание тут может быть поставлено под сомнение в силу текучести фактов и предпосылочности познания. Путь к абсолютной истине, которую нельзя поставить под сомнение, открывается в особой установке сознания, которую Гуссерль называет <феноменологической>. Феноменология имеет дело не с фактами как таковыми, а с подлинным источником всякого познания, с самим сознанием — <чистой субъективностью>. Феноменология оперирует не объяснениями, а описаниями непосредственного опыта. Это интуитивное знание, отличаемое от чувственного созерцания, восприятия. Чувственные интуиции не дают абсолютно достоверного знания: они хаотичны, это сырой, неоформленный материал сознания. Нужно найти такие акты сознания, в которых объекты переживались бы нами с полной очевидностью. И в повседневном опыте, и в научном познании непосредственно схватываемое смешивается с тем, что нами примысливается, — с интерпретациями и объяснениями. Например, мое переживание Солнца содержит целый ряд таких <примысливаний>. Это не обязательно почерпнутые мною из учебников интерпретации, согласно которым я утверждаю, что Солнце является звездой, находится в центре нашей планетной системы, но на окраине Галактики и т.п. Даже если я понятия не имею об открытиях, начало которым положил Коперник, я все равно не воспринимаю Солнце <как таковое>. Я могу считать его мифическим существом, богом — это тоже интерпретация непосредственно данного. Даже если я не имею ни малейшего представления ни о научной, ни о мифологической космологии и просто говорю, что Солнце есть <огненный шар> или что оно <восходит и заходит>, я также даю интерпретацию исходя из неких предпосылок, только не научного, а обыденного сознания. К любому восприятию примешиваются такие интерпретации. Скажем, я вижу стол, причем с той стороны, которая непосредственно ко мне обращена. Полагание существования обратной стороны входит в восприятие стола как стола. Если я изменю перспективу видения, обойду стол, то могу обнаружить, что обратная сторона, которую я примысливал, отсутствует, что на месте обратной стороны обычного стола окажется какое-нибудь устройство — будь то стиральная машина или ЭВМ. Иначе говоря, мои интерпретации могут оказаться ложными. Индивидуальный предмет не дан мне с полной очевидностью. В мире текучих и изменчивых предметов найти нечто совершенно очевидное невозможно.

И все-таки нечто совершенно очевидное имелось уже в акте восприятия стола. То, что я полагал стол именно как стол, а не как стул, не как стиральную машину или компьютер, присутствовало в моем сознании совершенно несомненно. То есть имелся акт <мнения>, определенная направленность моего сознания: нацеленность на восприятие стола как стола, а не как чего-нибудь иного со всей очевидностью присутствовала в моем сознании. Иначе говоря, предмет всегда дан мне так, что я не могу быть абсолютно уверен, что с изменением точки зрения он не превратится в нечто иное. Зато мне с полной очевидностью дано то, что моему сознанию в данный момент были присущи именно такие, а не иные акты полагания предмета. Это и есть первоначальный опыт, который не подвергался какой-либо интерпретации, это — исходная очевидность, которой ничто не предшествует.

Она ни из чего не выводится: она — беспредпосылочна; среди множества слоев моего сознания этот слой выступает как фундаментальный, тогда как все остальные являются так или иначе его переработками. Чтобы прийти к этому фундаменту, нужно снять все напластования из <домыслов> и интерпретаций, их следует редуцировать, а потому метод возвращения к первоначальному и очевидному получил у Гуссерля название <феноменологической редукции> В результате мы имеем дело с <чистыми феноменами>, а философия для Гуссерля есть <чистая феноменология>.

Феномены для Гуссерля не являются ни эмпирическими состояниями сознания, изучаемыми психологией, ни феноменами в кантовском смысле. Феномен — это не явление, за которым скрывается некая сущность. Противопоставление явления и <вещи-в-себе> ничего не говорит нам о том, что же дано нам со всею очевидностью. Феноменом Гуссерль называет то, что открыто сознанию так, как оно ему открывается: феномен и сознание представляют собой коррелятивные понятия. Сознание всегда направлено, нацелено на что-нибудь, и это нечто и есть феномен. Как феномен не является субъективной видимостью, так и сознание не есть совокупность психических состояний, не является оно и какой-то <внутренней инстанцией>, противостоящей внешнему миру. Гуссерль порывает с традиционной концепцией, понимающей сознание имманентно, как замкнутую и ограниченную сферу <внутреннего>, в которую втягиваются извне ощущения и представления. Если мы замкнуты в наших представлениях, если все, что нам доступно, есть <внутреннее>, то нам никогда не перекинуть <моста> через пропасть между внутренним и внешним. Последовательно проводимый в теории познания эмпиризм ведет к юмовскому скептицизму, а радикальное разделение субъекта и объекта в рационализме можно преодолеть разве что с помощью некритически принимаемых постулатов, вроде онтологического доказательства бытия Бога у Декарта.

На место такого учения о сознании Гуссерль вслед за Ф. Брентано выдвигает представление о сознании как изначально направленном на предмет, интенциональном. Сознание всегда есть сознание о чем-то, <сознание о...>, а не какая-то замкнутая в себе субъективность. Иначе субъект должен был бы каким-то образом покидать сознание, захватывать нечто в мире и возвращаться с добычей обратно, помещать присвоенное в хранилище, раскладывая по полкам классификаций и по шкафам наук. Но в таком случае объект входит в сознание через материальное воздействие на субъект, он всегда искажается психической организацией последнего. И никогда не познается адекватно. Понятие интенциональности сознания радикально меняет картину процесса познания.

Разделение на субъект и объект вообще проводимо лишь в пределах акта сознания. Сознание есть <сознание о...>: в восприятии нечто воспринимают, в суждении о чем-то судят, в различных актах нечто оценивается, вспоминается и т.д. Эти векторы, направленности сознания, способы отношения к предмету и являются областью феноменологического исследования.

При этом предмет всегда есть коррелят сознания - <как нечто воспринятое, вспомянутое, представленное, взятое на веру, предположенное> и т.д. Предмет может быть вымышленным, абсурдным, уже или еще не существующим; главное — мое сознание нацелено на него, он является его феноменом и открывается ему так, как открывается. Философский камень или вечный двигатель могут не существовать реально, но сознание тысяч людей направлялось именно на эти предметы: как предмет сознания философский камень алхимиков не менее реален, чем обыкновенный булыжник. Если Лютер швырял в явившегося ему черта чернильницей, то независимо от того, существует или нет дьявол, он был феноменом сознания Лютера и большинства его современников. Один и тот же предмет может быть созерцаемым, вспоминаемым, эстетически или этически оцениваемым, и всякий раз он будет представать иначе, поскольку бытие предмета зависит от акта, которым он полагается. Но нети беспредметного сознания, сознания самого по себе. Мною переживается не совокупность чувственных впечатлений и идей, а сам предмет. Одним полюсом феномена оказывается акт переживания (восприятия, оценки, любви или ненависти и т.д.), другим — тот предмет, на который направлен этот акт. Акт сознания получает у Гуссерля название ноэзиса (ноэзы), а предмет, на который ноэзис направлен, называется ноэмой или ноэматическим коррелятом. Если исключить один полюс, то исчезнет и второй.

Чтобы прийти к описанию этих феноменов, нужно редуцировать все интерпретации, которые <берутся в скобки>. Этот акт философа Гуссерль называет <эпохе> (греч. <воздержание от суждений>). Таков первый этап феноменологической редукции. Имеется целый ряд этапов <очищения сознания>, упоминаемых в работах Гуссерля и его последователей (психологическая, эйдетическая, феноменологическая, трансцендентально-феноменологическая редукция и др.), но по существу речь идет о ступенях единого процесса снятия <естественной установки> для описания интуитивно усмотренных феноменов. Как писал Гуссерль, при этом в человеке происходит <внутренняя революция>. Описания методических процедур у Гуссерля являются своего рода инструкциями для того, кто хочет научиться смотреть на мир феноменологически.

<Воздержание от суждений> способствует тому, что мы переключаемся с реального мира в <естественной установке> на жизнь самого сознания, занимаем позицию не в мире, но в <чистой субъективности>, как бы приостанавливая все наши суждения относительно существования или несуществования предмета. Мы сосредоточиваемся не на существовании, а на сущности. Реальность не отвергается, но <берется в скобки> вместе со всеми утверждениями обыденного здравого смысла или науки. В результате я получаю идеальную сущность, эйдос. Если я вижу красный предмет, то я могу отвлечься от вопроса о существовании предмета, от психофизиологии зрения и сосредоточиться на <красном>; мне совершенно все равно, существует ли кентавр в действительности, когда я интуитивно усматриваю сущность кентавра в <человеколошадности>. Чтобы усмотреть идеальную сущность, нам нужно освободиться от суждений о реальном существовании,

подобно тому, как математик созерцает идеальную сущность геометрических фигур независимо от того, существуют ли вообще реально додекаэдры или тысячеугольники.

Фактически данное нужно сделать ирреальным, то есть идеальным, чтобы получить чистую сущность, <чтойность> предмета. Это не значит, что у нас в сознании остаются одни фикции. Напротив, Гуссерль считает, что, усмотрев идеальную сущность <красного>, <человеколошадного>, <треугольного>, мы получаем своего рода эталон для познания всего класса подобных предметов. Зная, что такое <красное>, мы не спутаем его с <оранжевым> или <бордовым>. Задача обоснования научного знания и предполагает выявление таких элементов, то есть сущностных черт, определяющих возможность любого конкретного познания. Поэтому всему ряду опытных наук соответствует ряд наук эйдетических. Любая позитивная наука нуждается в феноменологическом прояснении своего исходного предмета исследования; это дело философии, поскольку никакая научная дисциплина не способна дать ответ о своем предмете исследования. Скажем, биологии самой не решить вопрос о том, что есть жизнь, подменяя феномен жизни каким-то эмпирическими и совершенно случайными определениями. Необходима чистая интуиция, на основе которой можно построить априорную дисциплину, дающую право на существование позитивной науке. Философия оказывается если не наукой наук, то необходимым основанием всякого научного знания, поскольку только философу дано устанавливать сущность того, с чем имеет дело ученый.

Конечно, ученому не следует пренебрегать философской рефлексией, но гегемония философии по отношению к частным наукам вряд ли выводится из особенностей феноменологического метода. Феноменолога интересует не объективное знание, не знание как таковое, а <первоначальный>, допредикативный, недискурсивный опыт. Эйдосы Гуссерля — это не понятия, не логические конструкции, а данные непосредственно смыслы. На понятийном языке невозможно передать все оттенки мира чистого созерцания, поскольку язык слишком тесно связан с естественной установкой. Отсюда множество метафор, аналогий, труднопонимаемых словесных конструкций, с помощью которых Гуссерль пытается выразить мир феноменов. Логическое познание способно дать лишь <фигуративное> или <символическое> познание, тогда как <первоначальный> опыт непосредствен, дан интуитивно. Обнаруживается, что многие ходы мысли претендовавшего на <строгую научность> и рациональность Гуссерля подозрительно схожи с концептуальными построениями его современника А. Бергсона, который также противопоставлял ограниченный по своим познавательным способностям интеллект и непосредственно-интуитивное усмотрение. Феноменология изначально несет в себе противоречие между рационалистическими и иррационалистическими тезисами. Более того, философ и ученый у Гуссерля неспособны понять друг друга, поскольку один смотрит на мир в <естественной установке>, а другой непосредственно усматривает, <видит> и <слышит> нечто неуловимое для дискурсивной рациональности.

Но проблемы возникают не только в связи со <строгой научностью> феноменологии. Трансцендентально-феноменологическая редукция очищает сознание от эмпирических данностей, оставляя <чистое Я> как источник формирования всего предметного мира в конституирующих актах сознания. Как писал Гуссерль в «Картезианских размышлениях>, абсолютно очевидным является ego cogito, причем даже очищенное от моих эмпирических особенностей сознание

все же всегда <мое>. В себе самом сознание открывает универсальные структуры и является поэтому трансцендентальным, а не эмпирическим «Я>. Однако в таком случае другие субъекты являются феноменами моего сознания: <при переходе от моего Эго к Эго как таковому ни возможность, ни действительность других Эго не предполагается>. Другие люди первоначально даны мне как результат конститутивных актов моего сознания. Солипсизм является методологическим исходным пунктом феноменолога, который затем должен показать, причем строго феноменологически, то, как другое «Я>, alter ego, конституируется в поле моего сознания именно как <другое>, мне чуждое (mir frernde), а также то, что другие люди представляют подобные мне центры, монады, конституирующие один и тот же мир.

Хотя Гуссерль и критиковал Декарта за его аргументацию по аналогии (другое «Я> мы <примысливаем>, глядя на поведение других людей), его собственные выводы, по существу, являются также построенными на основе аналогии. Сообщество монад, конституирующих единственный мир, он получает в результате скачка: вывести из феноменов <моего сознания> alter ego ему так и не удалось, как об этом свидетельствует критика Гуссерля столь различными мыслителями, как Хайдеггер, Сартр, Ортегаи-Гассет, Шютц и другие, которые принимали и развивали феноменологию, но отказывались от предложенного Гуссерлем варианта трансцендентального идеализма. Сознание высвечивает бытие, предметный мир дан лишь в актах сознания, но смыслополагание не обладает могуществом божественного творения. Когда речь идет о сознании, то мы не имеем права говорить о внешних для него причинах. Напротив, все внешнее, включая природу в целом, должно быть понято как производное от субъективности. Феноменолог прослеживает последовательность интенциональных актов, конституирующих предмет. Эти акты связаны друг с другом не каузальными связями, а мотивациями. Одно осмысленное переживание служит возможностью для другого, но не определяет его причинно. Сознание представляет собой поток переживаний, <абсолютное единство связности сознания>. Эта <.жизнь духа> доступна интуитивному усмотрению, она является подлинным истоком всякого существования, ибо все сущее проявляется только в сфере сознания.

Э. Гуссерль создал вариант трансцендентального идеализма, который многими чертами напоминал неокантианские теории начала века, где сознание, это <чудо из чудес>, как называл его Гуссерль, своими актами созидает предметное бытие. Правда, феноменология не ограничивалась теорией познания, но уже в «Идеях> (1913) трансцендентальное Эго становится последним условием возможности всякого знания. Первоначальным лозунгом феноменологии было <к самим вещам>, то есть к непосредственно данному, очевидному (понятно, что речь идет не о натурализме или наивном реализме). Позиция трансцендентального идеализма обязывает к тому, что предметы конституируются сознанием, получая всю свою реальность от поэтических актов. Следствием была онтологизация сознания, теория духовных монад, находящихся в предустановленной гармонии и совместно <ткущих> действительность. Субъективность стала <абсолютным регионом бытия>, в котором не просто все явлено, но и рождается мир реального существования.

Э. Гуссерль не принял тех новаций, которые были внесены в феноменологию такими его учениками, как М. Шелер и М. Хайдеггер, оставивших попытки трансцендентального обоснования научного познания'. Но в последнем

произведении Гуссерля — «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология> — уже ощутимо движение в том же направлении, в котором стала развиваться экзистенциальная феноменология, начиная с «Бытия и времени> Хайдеггера, где не идеальная сущность, а существование становится предметом феноменологического описания. Вопрос, который ставит перед философией Гуссерль, звучит теперь так: «Могут ли мир и человеческое существование поистине иметь какой-либо смысл, если для наук как истинное значимо только объективно устанавливаемое, если истории больше нечему научить, кроме того, что все образования духовного мира, все когда-либо поддерживавшие людей жизненные связи, идеалы, нормы формируются и вновь растворяются, наподобие текучих волн, что так было и будет, что вновь и вновь разум будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяния бедствиями>'. От вопросов методологии, логического обоснования научного знания, Гуссерль движется к ранее критиковавшейся им мировоззренческой философии.

Феноменология имеет дело с бесконечно изменчивой жизнью сознания, с потоком переживаний, каждое из которых меняется в зависимости от изменения точки зрения, горизонта, модальности видения. Феноменолог описывает те структуры сознания, в которых предметный, ноэматический полюс входит в этот поток и меняется вместе со способом проявления феномена. Поэтому феноменология широко использовалась в описании эстетического и религиозного сознания, в феноменологии религии, в психологии эмоций и т.д. Не удивительно, что она привлекла к себе внимание психиатров, пытающихся выяснить, как осмысляется мир больным человеком. Феноменология языка и феноменологическая социология представляют собой те области, где также было велико влияние предложенного Гуссерлем метода. Правда, наибольшую роль во всех этих дисциплинах играл не трансцендентальный идеализм, а концепция <жизненного мира> (Lebenswelt) из <Кризиса европейских наук... ^ В этом произведении Гуссерль выходит за пределы той проблематики <чистой философии>, которой он занимался всю свою жизнь. Кризис науки, обусловленный господством натурализма, связан с кризисом всей европейской культуры, с политическим иррационализмом эпохи (<Кризис европейских наук...> писался Гуссерлем в нацистской Германии). Восстановление подлинной рациональности начинается Гуссерлем с генеалогии той узкой формы научного рационализма, которая способствовала появлению иррационализма.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Husserl E. Die Krise der europ`aischen Wissenschaften und die transzentale Ph`anomenologie. Hamburg, 1982, S. 5.

^Прежде всего в феноменологической психологии М. Мерло-Понти и феноменологической социологии

А. Шютца. Н. С. Юлина

ДЖОН ДЬЮИ

Джон Дьюи (1859-1952), американский <философ № 1>, как его иногда именуют в США, оставил глубокий след в философской мысли этой страны, который отчетливо виден еще и сегодня. Творческий путь Дьюи длился почти семьдесят лет, и за это время им было написано более 30 книг и 800 статей, охватывающих практически все области философского знания — эпистемологию, логику, этику, метафизику, эстетику, социальную и политическую философию, религию и образование.

Д ж. Дьюи родился в маленьком городке Берлингтон, штат Вермонт. После окончания Вермонтского университета работал учителем, а позднее преподавал в организованной им экспериментальной школе при Чикагском университете. Учительская практика сыграла существенную роль в том, что проблемы образования стали центральными в его творческой деятельности. Степень доктора философии получил в университете Джона Гопкинса (1882), где слушал лекции Чарльза Пирса, изучал философию Гегеля и Лейбница, учение Дарвина, биологическую доктрину Томаса Хаксли. Их влияние сказалось в принятии Дьюи установки об органической взаимозависимости всего сущего в мире, которой он оставался верен до конца жизни. Она же определила и его воинствующий антидуализм. В 1904 году Дьюи переходит на работу в Колумбийский университет (Нью-Йорк). Тогда же им основывается <The Journal of Philosophy>, в течение многих десятилетий игравший основную творчески-организующую роль в философской жизни США. В 1929 году Дьюи отходит от активной преподавательской работы, полностью посвятив себя творческой и общественной деятельности. Умер Дьюи в 1952 году.

Прагматист, инструменталист, бихевиорист в теории, Дьюи стремился воплотить свои идеи на практике. Его активность не ограничивалась узким кругом академических занятий; в течение нескольких десятилетий он был признанным общественным лидером: организовал Американскую ассоциацию университетских профессоров, Новую школу социальных исследований, являлся заметной фигурой в борьбе против милитаризма и за гражданские права. Имя Дьюи — символ движения за прогрессивное образование, социальный либерализм и гуманизм.

Бертран Рассел как-то назвал философию Дьюи <рационализацией американского опыта>. В этой констатации есть доля истины. Но не вся истина. Конечно, Дьюи оценивал мир в социально-культурном контексте США. Однако его вряд ли можно упрекнуть в почвенническом крене. Он стремился постичь смысл цивилизации XX века и динамику ее модернизации, увидеть своими глазами иные, неамериканские типы социального устройства. С этой целью Дьюи много ездил по миру. Выступал с лекциями в Китае, Японии, Мексике. В 1929 году посетил СССР и по возвращении домой опубликовал «Впечатления о Советской России>, в целом благожелательно оценив советский опыт. В начале 30-х годов, получив (по-видимому, от С. Хука и М. Истмэна) информацию о ширящейся волне репрессий в СССР, он поменял свою позицию на резко критическую^.

Философские взгляды Дьюи формировались на рубеже XIX и XX веков, когда в интеллектуальной жизни США происходила ревизия культурного наследия прошлого. Экономические, социальные, психологические теории, искусство, литература, теология в эти годы отмечены новациями, нацеленными на достижение <адекватности> и <современности>. В философии этот процесс был

ознаменован появлением оригинальных теорий Ч. Пирса, Дж. Ройса, У. Джемса, Дж. Сантаяны, Д. Мида, возникновением таких направлений, как неореализм, критический реализм, натурализм, персонализм и др. Историки часто называют период с 1880-го по 1940 год <золотым веком американской философии>. Сами участники этих движений склонны были описывать новаторство как содержательную реконструкцию традиционного здания философии. И это было действительно так. Вместе с тем в социальном и духовном климате того времени <революции в философии> представляли собой идеологическую реакцию на стиль мышления <монархических> — трансценденталистских, спекулятивнорелигиозных систем. В противовес догматическому системосозиданию провозглашалась <свобода поисков>, <демократия теорий>, <плюрализм воззрений>.

Из мыслителей, чутко уловивших дух наступающей эпохи и попытавшихся дать новые ориентиры для философии, следует прежде всего назвать Чарльза Пирса (1839- 1941), первым сформулировавшего принцип прагматизма, смысл которого в его толковании состоял в прояснении идей и их референциальных отношений, а также Уильяма Джемса (1842-1910), акцентировавшего практически значимые следствия принятых верований.

Идею о необходимости нового типа философствования, релевантного изменившемуся социокультурному контексту, Дьюи высказывал еще в начале века. В развернутой форме она представлена в опубликованной им в 1920 году книге «Реконструкция в философии>. Ниспровергая прошлые модели философии и предлагая новый тип философствования, Дьюи здесь использовал метод, сформировавшийся у него под влиянием биологической доктрины Т. Хаксли, философии Гегеля и социологизма Маркса и представлявший собой сочетание историко-генетического подхода с социальным дарвинизмом. Позднее он назвал его методом контекстуализма.

Дж. Дьюи исходил из того, что все современные ему опровержения предшествующей философии оказались неэффективными в силу того, что критиковавшие применяли логический метод, вовлекавший их в обсуждение бесконечного количества псевдопроблем и не позволявший выйти за пределы гносеологических хитросплетений. По Дьюи, источник ложного представления о философии таится в широко распространенном интеллектуалистском взгляде на ее природу, согласно которому философия представляет собой теоретическую рефлексию по поводу теоретических проблем. В действительности только науке присуща теоретичность, и она выступает <голосом интеллекта в действии>. У философии функция иная: значительная доля ее содержания носит социальный, идеологический, этический, религиозный, эстетический и т.п. характер. Ее теоретизм не что иное, как идеализация — с целью эмоционального и морального удовлетворения — грубой действительности. Философия приобретала характер <великих систем> только тогда, когда ей удавалось конденсировать в себе драматические действия отдельных индивидов, их умонастроения и реакции на ту или иную ситуацию. В этом случае она выражала верования и психологические состояния людей, а не сущность мира и его природу.

В духе социологизма живучесть и активность философии Дьюи объясняет свойственной ей функцией оправдания общественных, моральных и психологических убеждений и изживших себя культурных установок уходящей

эпохи. Классическая традиция в философии, значительная доля ее интеллектуального багажа и логико-методологических средств, считает он, сформировались в ответ на социальную потребность придать отжившим ценностям видимость научности и респектабельности с помощью <магнификации знаков>. Поэтому историю философии следует освободить от псевдотеоретической и псевдонаучной формы и подходить к ней с точки зрения реальных мотивов и идей, которые были ее движущими силами. <Когда будет осознано, что под маской обсуждения конечной реальности философия на самом деле занималась жизненно важными ценностями, воплощенными в социальных традициях, что она возникла из столкновения социальных целей и из конфликтов между унаследованными институтами и уже не соответствующими им современными тенденциями, станет ясно, что задача будущей философии состоит в демаскировке человеческих идей и прояснении их соответствия социальным и моральным нуждам их собственного времени>^.

Социологически-прикладной образ философии определил у Дьюи дифференцированную оценку значимости отдельных ее дисциплин. Скепсису были подвергнуты все области философского знания, имеющие в себе универсалистские претензии. И первой из них стала метафизика. Придавая верованиям и идеалам вневременной характер, метафизика, считал он, более всех ответственна за сохранение консервативных функций философии и поэтому должна быть отвергнута. Хотя социологическим разоблачениям Дьюи отводит главную роль, в процессе самой критической работы он фактически прибегает к традиционно позитивистским теоретическим аргументам: метафизика ничего не сообщает человеку о реальности сверх того, чему его учит наука и опыт повседневной жизни. Ее <претензия могла бы быть основательной только в том случае, если бы философия обладала интуицией реальности, лежащей за той, которая открывается всем в повседневной жизни и специальных науках>^. Такой интуицией реальности она не обладает.

Если подвергнуть реконструкции метафизически-гносеологическую оснастку философии, ее история предстанет в совершенно ином свете. «Вместо распрей противников по поводу природы реальности мы увидим арену столкновения социальных целей и устремлений людей. Вместо бесплодных попыток выйти в сферы, трансцендентные опыту, мы увидим впечатляющую сумму усилий людей выразить то, что волнует их наиболее глубоко и страстно в опыте жизни. Вместо безличных и чисто спекулятивных попыток созерцать с позиции независимых наблюдателей абсолютные <вещи-в-себе>, мы увидим живую картину выбора мыслящими людьми того, — что они представляют себе идеалом жизни, и те цели, которые надлежит им ставить в интеллектуальной деятельности>^

Правда, к концу жизни Дьюи занял более терпимую, если не сказать благожелательную, позицию в отношении и метафизики, и спекулятивной философии. Отвергая, как и прежде, ее аристотелевский онтологический смысл - <исследование бытия как бытия> (being qua being), он видит ее содержание в обнаружении <общих черт бытия>, релевантных выработке идеалов человеческого поведения^. К изменению позиции его подтолкнуло, в частности, следующее: ушли в прошлое и перестали быть <живыми врагами> системы абсолютного идеализма, но главная причина состояла в том, что к этому времени появились серьезные историко-научные исследования, показывающие, что у метафизических систем прошлого были не только идеологические и квазирелигиозные функции: они

играли эвристическую и стимулирующую роль в появлении и развитии научных теорий. В предисловии 1948 года к новому изданию «Реконструкции в философии> он пишет об этом в совершенно ином ключе: «Работа, проделанная людьми, чьи имена сегодня мы обнаруживаем в историях философии, сыграла огромную роль в создании климата, благоприятного для зарождения научного движения...>^.

Изменение оценок напрямую связано у Дьюи с чутким отношением к феномену науки и меняющимся представлениям о ней. Для понимания его позиции важно иметь в виду, что он всегда был рьяным защитником научной философии. Дьюи-философа вряд ли можно сопрягать с движением европейской мысли XX века, связанным с именами Б. Рассела, раннего Л. Витгенштейна, М. Шлика, Р. Карнапа, Г. Рейхенбаха и ориентированным на <формальные> дисциплины — математику, логику, теоретическую физику и др. У Дьюи образ науки — <неформальный>. Он создавался под влиянием дарвиновского учения, бихевиористской психологии, социальных наук, экспериментальных дисциплин и имел более расплывчатый, по существу культурологический смысл. Под <наукой> понимался любой вид теоретической деятельности, применяющий современные методы наблюдения, эксперимента, обоснованного рассуждения, проверки. По-другому ему рисовался и путь к обретению научности философией: не в освобождении от ценностных, моральных и т.п. нагрузок, как это делали неопозитивисты, а в сознательном превращении этих нагрузок в главные. При условии, конечно, приведения их в состояние научности, что означает подвергнуть проверке научными методами. Собственно говоря, разоблачение прошлой философии необходимо было Дьюи для расчищения почвы, для того, чтобы научно заняться проблемами человека, этикой, социальной философией. Превратить философию в действенное интеллектуальное орудие своей эпохи, инструмент постановки практических проблем и решения социальных конфликтов. «Ее (философии. — Н. Ю.) задача состоит в том, чтобы стать, насколько это в человеческих силах, средством разрешения этих конфликтов. То, что сформулированное в метафизических дистинкциях может быть претенциозно нереальным, становится весьма значимым, будучи связанным с драмой борьбы социальных верований и идеалов. Философия, отказавшаяся от бесплодной монополии на Конечную и Абсолютную реальность, найдет компенсацию в прояснении моральных сил, движущих человечеством, и в своем вкладе в побуждение людей к достижению более упорядоченного и разумного счастья>^.

Реконструированная, или модернизированная, философия включает в себя принцип активизма — и в теоретическом, и в практическом смысле. Дьюи вполне мог согласиться с известным тезисом Маркса, что задача философии состоит не только в объяснении, но и в изменении мира. В отличие от Маркса, он отвергал радикально-революционные методы. Главное орудие изменения мира образование и социальные реформы. Собственно говоря, философия совпадает у него с образованием, с теорией образования, является теорией просвещения с большой буквы. Как и образование, философия не должна заниматься фактами — это дело науки и практики, ее сфера цели, нормы, идеалы, способные посредством образования и культуры воспитывать людей, а через них воздействовать на ход и направление развития общества.

Просвещенческому представлению о философии Дьюи оставался верен до конца жизни. После второй мировой войны и Хиросимы, наблюдая замешательство интеллигенции и слыша ее противоречивые суждения относительно моральной

стратегии в отношении науки, Дьюи продолжал настаивать на том, что проблема состоит не в <плохой> науке, а в несовершенстве морали. «То, что в последние два столетия сделано учеными в отношении физических и физиологических условий жизни, следует сделать и по отношению к человеческим делам и морали>^ Однако, с сожалением констатирует он, философы в США сегодня увлечены логицизмом и совершенствованием философской техники в ущерб ее социальному и моральному содержанию.

По мере того как Дьюи вовлекался в конструктивное решение философских проблем, его социологизм все больше уступал место обычным теоретическим аргументам. В <Опыте и природе> (1925)'° — главном его труде — широко используются логические доказательства.

Понятие <опыт> является центральным в философской концепции Дьюи. Это — предельное основание, на котором строятся как его эпистемологические, так и социально-этические конструкции. Примкнув к эмпирической традиции мысли, Дьюи одновременно дистанцируется от нее и дает свое собственное толкование эмпиризма. Психологизм, гносеологизм, дуализм субъективного и объективного, редукционизм, характерные для традиционного эмпиризма, он категорически отметает. Опыт, говорит он, <есть все>. Это — жизненный мир человека, многочисленные связи и взаимодействия, в которые он вовлечен. Опыт есть то, что человек преднаходит, что своими корнями связано с эволюцией природы, насчитывающей миллионы лет, и что на бессознательном уровне задает диспозиции поведения; опыт — это наследие истории, культуры, цивилизации; опыт — это и результат индивидуальной жизненной практики, трансформирующей природный и социокультурный материал. Короче, опыт — это взаимодействие живого бытия с природным и социальным окружением человека, того, что он преднаходит, и того, что вносит в него собственной деятельностью. В философском отношении опыт можно рассматривать и как материал для рефлексии, и как метод исследования, и как рефлексию как таковую. Короче говоря, познавательный опыт, которым занималась гносеология, представляет собой только одну из многих граней опыта: уже до познания имеет место биологическое, дорефлексивное взаимодействие организма со средой и работает историческая память.

В многочисленных работах Дьюи постепенно высвечивались все новые грани опыта — моральные, эстетические, социальные, и само понятие <опыт> приобретало предельно широкий смысл. И тем не менее в разнообразных дистинкциях Дьюи прослеживался ряд существенных моментов, которые и составили <твердое ядро> его философии.

Здесь в первую очередь следует сказать о натурализме. Свою позицию Дьюи чаще всего называл не <прагматизмом>, а <эмпирическим натурализмом> или <натурадиетическим гуманизмом>. Опыт есть опыт о природе и в природе. В нем воспринимается не сам опыт, а природа камни, планеты, животные, болезни, здоровье, температура, электричество и т.д. «Опыт относится к тому, что испытывается, — миру событий и личностей; он же обозначает схваченность мира в опыте, историю и судьбу человечества. Природа занимает в человеческом мире не менее значительное место, нежели человек в природе. Человек в природе суть субъективность; природа в человеке, будучи осознанной в мысли и используемой, являет собой интеллектуальность и искусство>". В рецензии на «Опыт и природу>

Дж. Сантаяна назвал натурализм Дьюи <половинчатым> (half-hearted) на том основании, что природа у него всегда окрашена в те краски, в которых она предстает в историческом и непосредственном опыте^. Дьюи приводил все новые и новые аргументы в пользу натурализма. Однако всякий раз натыкался на вряд ли разрешимую проблему <стыковки> природного и социального, относительно которой можно только строить гипотезы. К чести Дьюи, его гипотезы и сейчас выглядят правдоподобными.

Всевозможные дуализмы, над которыми ломали голову философы: сознания и тела, ощущения и мысли, человека и природы, факта и ценности, науки и философии и т.д. — ложны и надуманны, убежден Дьюи. И эмпирики, и рационалисты, как и все те, кто изобретал их, занимались фиксацией различных уровней и сторон опыта. Рассеченные анализом, выраженные в антиномичных терминах языка, части опыта рассоединялись и противопоставлялись друг другу. А затем те же самые философы ломали голову над ими же созданными антиномиями. В действительности опыт есть целостность, органическая взаимосвязь, взаимопереход природного и социального, физического и психического, индивидуального и социального. Все это делает искусственным и теоретически неправомерным рассмотрение его через призму каких-либо дуализмов. Опыт представляет собой результат, знак и награду той интеракции между организмом и средой, которая, будучи полностью реализованной, трансформируется в участие и коммуникацию. В коммуникации человек обретает значимые для него смыслы, чтобы ориентироваться в среде.

Существенный момент опыта — его непрерывность. Предвосхищая Уайтхеда и других <философов процесса>, Дьюи рассматривает каждое существование как <событие>. Событийность включает в себя изменчивость опыта, его непрерывность, эстетическую уникальность. Со времен древних греков философы, писавшие об изменении, не проводили различия между изменчивостью и неизменностью бытия. Подчеркивая приоритет бытия перед становлением, они, в конечном счете, противопоставляли реальность как таковую, с одной стороны, и природное существование — с другой. Радикальным преодолением такого рода противопоставления, говорит Дьюи, является осознание той истины, что реальность есть не самодостаточное Бытие, а Становление. Реальность представляет собой процесс, не подчиняющийся неизменным <законам бытия>. Да и сами законы природы не инвариантны, поскольку таковыми они только кажутся с точки зрения нашей космической эпохи. То, что на философском языке именуется <субстанцией>, <материей> и т.п., в действительности только слова. Их имеет смысл использовать для обозначения свойств и операций, а не сущностей. В опыте схватывается только один из моментов становления. «Это>, — писал Дьюи о моменте опыта, — чем бы оно ни было, всегда включает в себя систему значений, сфокусированных на точке стресса, неопределенности, потребность в регуляции. Момент опыта включает в себя историю и одновременно открывает новую ее страницу; оно итог и обещание, осуществление и возможность — осуществление того, что имело место, и в то же время сила, придающая убедительность тому, чему еще предстоит случиться>".

<Опыт> у Дьюи наполняется столь широким содержанием, что приобретает космический характер. Начав с утверждения непрерывности чувственной и понятийной стороны опыта, Дьюи распространил этот принцип непрерывности на всю реальность. Физический мир, биологическая природа, психика человека, содержание его сознания — все связано и подчинено принципу непрерывности,

различаясь между собой только по степени сложности. <Идея о том, что материя, жизнь и духовное представляют собой различные виды бытия, это — доктрина, возникшая, как и многие другие философские заблуждения, из субстанциализации изменяющихся функций... «Материя>, или физическое, есть свойство событий, происходящих на определенном уровне взаимодействия, а не событие само по себе или существование. Представление о том, что в то время как <дух> означает сущность, а <материя> относится к существованию, следует считать предрассудком. Дух нечто большее, нежели простая сущность, это — поле взаимодействующих событий>^.

Сказанное о физическом и духовном Дьюи распространяет на понимание личностного и социального. Если человек представляет собой единство с природой, а его социальные институты — естественное продолжение физико-биологических возможностей, признание этой сопричастности является необходимым условием осознанного отношения человека к своей свободе, целеполаганию и ответственности. В этическом плане это означает отказ от всех сверхприродных <абсолютов>, какими бы именами они ни прикрывались. Определять этические нормы и смыслы и реализовывать их следует только в рамках природных и социокультурных возможностей.

Применительно к холистическому, процессуальному, организмическому пониманию опыта Дьюи разработал и ввел в философию новые исследовательские методы контекстуальный, инструментальный, функциональный, прагматический. Традиционные — аналитические, редукционистские, априорные методы для этой цели не годились; все они, имея целью выделить некий <фундамент>, на котором возможно построение достоверного знания, рассекали целостность опыта. В отличие от них, контекстуальный метод, предлагал рассматривать то или иное явление, не редуцируя его к <базисным> элементам, а в системе связей, в котором оно протекает. Например, вопрос об отношении факта и ценности, по мнению Дьюи, теряет свой антиномичный характер, будучи исследован не в сущностном плане, а в контексте проблемной ситуации, которую человеку надлежит разрешить, — последняя и определяет специфическое содержание фактов и ценностей. Дьюи не считал, что каждому процессуальному методу соответствует своя область применения. По большому счету, все они являются разновидностями более широкого понятия — <метод исследования> (inquiry), опирающегося на <intelligence> — рефлексивную, обосновывающую, аргументативную деятельность разума.

В 1929 году Дьюи публикует книгу «Поиск достоверности>, в которой подвергает критике гносеологическую интенцию прошлой философии, направленную на отыскание конечного и достоверного фундамента знания. Данная интенция, утверждал он, порождена естественным биологическим стремлением человека к безопасности и установлению контроля над своим окружением. Долгое время она проявлялась в магнификации человеком детерминирующих его сил и умилоствлении их с помощью ритуалов. Древние греки интеллекту ализировали ее, придав ей форму постижения объективной природы вещей или обнаружения их подлинных сущностей. Эмпирики и Кант, поняв трудности сущностного объяснения знания, перенесли фокус с объективного на субъективное. Достоверность искалась в сфере ментального — чувственных данных или в формах мысли. Однако при этом возникли требования своего разрешения проблемы

субъект-объектного скачка и все последующие неудобства скептицизма и агностицизма.

Истоки противоречий и неувязок и объективистской, и феноменалистической традиции Дьюи видит в ложном понимании сознания и человека. Сознание мыслилось как некая ментальная сущность, наделенная уникальным качеством отражения мира. «Теории, полагающие, что познающий субъект — ментальное или сознание — обладает внутренне присущей ему способностью к раскрытию реальности, некой способностью оперировать вне какихлибо видимых взаимодействий организма с окружающей средой, — кандидаты на общее философское сомнение>"'. Естественной функцией человека является не созерцание и не желание иметь достоверную истину, а практическая организация благоприятной для него среды. Сознание представляет собой функцию организма в непрерывном взаимодействии со средой и установлении с ней обратной связи. При натуралистическом и операциональном подходе к сознанию вопрос об абсолютно достоверных основаниях знания отпадает и главным становится его эффективность. Познание человека во многом сродни ориентирующей деятельности животного. От животного его отличает разве что использование разнообразной изощренной системы символов. «Не будет преувеличением сказать, что изобретение, или открытие, символов является единственным величайшим событием в истории человека. Без них никакой интеллектуальный прогресс невозможен; с ними - нет границ интеллектуальному развитию, за исключением разве что собственной глупости>"'. Поэтому теории познания следует отказаться центрировать свою деятельность вокруг понятий <сознание>, <познание>, <ощущение>, <идеи> и сделать главным понятие <опыт> — непрерывный, текучий, многофакторный.

Понимание опыта как <непрерывности>, по замыслу Дьюи, должно разрешить извечную для философов загадку — как происходит <прыжок> из мира чувств и идей к внешнему миру. Загадка исчезает, если, отказавшись от <отражательной>, пассивной, индивидуалистической концепции познающего субъекта, в которой субъект и объект предстают один на один, принять социально-деятельностную концепцию. Последняя предполагает, во-первых, признание изначальной социальной нагру.женности понятий <субъект>, «Я», <человек>, то есть подразумевает существование сообществ людей, их рефлексивного опыта, наличие коммуникативных функций языка. Во-вторых, предполагает активность субъекта, рассмотрение его познания как конструктивной деятельности по разрешению проблемной ситуации, адаптивного поиска оптимального выхода из нее.

Традиционные теории познания центрировались либо вокруг понятия <разум> (рационализм), либо вокруг <чувственного восприятия> (эмпиризм). Дьюи предложил сделать центральным понятие исследование (inquiry). Он прибегал и к другим терминам — <интеллектуальный поиск> (intelligence), <обоснованное рассуждение> (rea-з-soning), <критическая рефлексия> (critical reflection) и др. Исследование, писал он, представляет собой контролируемую, или управляемую, трансформацию неопределенной ситуации в ситуацию достаточно определенную в составляющих ее дистинкциях и отношениях, с тем чтобы это давало возможность превратить элементы первоначальной ситуации в единое целое. Холистское понимание ситуации опыта и проблемной ситуации — необходимое условие поэтапного нахождения оптимального решения.

В работе «Как мы мыслим> (1910)^, написанной для учительской аудитории и предлагающей модель учебного процесса, Дьюи выделял в познании-исследовании следующие ступени достижения удовлетворительных результатов: предположения, интеллектуализация трудности или замешательства путем формулирования проблемы, подлежащей разрешению; выбор из различных предположений ведущей идеи, или гипотезы; обоснованное рассуждение (reasoning), или ментальная апробация идеи; проверка гипотезы либо непосредственным, либо воображаемым действием.

Свою философию Дьюи часто называл инструментализмом, подчеркивая первостепенное значение для всего строя его мысли познавательных средств как орудий. Понятия, научные законы, логические приемы, гипотезы и др. представляют собой инструменты. Их значимость функциональна и операциональна. Цель исследования — решение проблемы — достигается путем естественного отбора наиболее эффективных и практичных гипотез. «Практичный>, или <прагматичный>, поясняет Дьюи, не следует понимать в вульгарном смысле, как это часто делают, ссылаясь на некоторые неудачные высказывания Джемса. «Я утверждаю, что термин <прагматичный> означает только правило соотнесения всего мышления, всех рефлексивных соображений с вытекающими из них следствиями для" определения их смысла и проверки... По своей природе последствия могут быть любыми — эстетическими, моральными, политическими, религиозными>^.

Выступив против платоновской и кантовской гносеологической традиции, Дьюи отверг характерные для нее идеи <истины с большой буквы>, <объективной истины> и т.п. Корреспондентная теория истины невозможна, поскольку между теорией и практикой нет корреляции. Истину следует понимать как инструментальное по своему характеру верование или установление удовлетворительного соотношения между субъектом и контекстом, в котором имеет место познание. В таком подходе он не видит ни релятивизма, ни субъективизма, поскольку абстрактная постановка вопроса о природе истины (так же как и о природе блага, человека и т.д.) является неправомерной и бессмысленной. «Верование> предпочтительнее <истины> и потому, что открывает простор для сомнения, критики, и потому, что приглашает к исследованию, а если нужно, и к опровержению. Еще лучше понятие подтверждаемое утверждение (veranted assertibility). Даже математические суждения Дьюи предлагал толковать в операционистском духе.

Доживи Дьюи до 1962 года, когда вышла книга Т. Куна «Структура научных революций>, он наверняка поддержал бы и толкование Куном научных революций, и концепцию несоизмеримости научных теорий друг с другом, и присущие этой концепции релятивизм и социологизм. В 1948 году он с энтузиазмом цитировал места из лекции английского ученого К. Дарлингтона «Конфликт общества и науки>, в которой тот утверждал, что развитие науки происходило не путем накопления твердых истин: возникновение нового разрушало старое ее основание, а вместе с ними принятые традиции и рутинные привычки мышления^.

Построенная на понятии <исследование>, теория познания Дьюи является функционалистской во многих отношениях: в смысле цели — разрешения проблемной ситуации, в смысле ограничения знания пространственно-временными рамками контекста, в котором находится субъект познания, в смысле

отождествления знания с процессом его достижения. То есть в его теории познания учитываются и генетические, и внешние — социальные и культурные факторы, в ней нет места для объективного знания, даже приближения к нему через частичные и относительные истины.
По замыслу Дьюи, только функционалистская и инструменталистская эпистемология может служить основанием методологии научного исследования. Несколько его работ имеют в заголовке слово логика. Однако под <логикой> Дьюи имел в виду не формальную дисциплину, а теорию исследования, точнее, теорию методологии исследования. Базисной единицей у него является не термин, и не суждение, а сам акт разумного рассуждения. В сущности, логика Дьюи представляет собой систематическую рефлексию по поводу исследования, призванную ответить на вопросы, почему одни исследования успешны, а другие нет и при каких условиях достигаются продуктивные результаты. Именно в этом смысле и можно говорить, что предметом его «Логики> является исследование методов исследования.

<Логика> и методология научного поиска у Дьюи принципиально отличаются от того, что имели в виду, скажем, неопозитивисты, сосредоточившие внимание на логике научного исследования. Сферой их применения у Дьюи выступала не только наука, но и обыденный опыт — моральный, социальный, жизненный. Еще в ранних работах им была высказана принципиальная для всего его творчества мысль о необходимости создания логики, могущей быть использованной для решения актуальных этических и социальных проблем. И в конце жизни он был твердо убежден, что самой насущной философской проблемой является <развитие, формирование и производство (в буквальном смысле этого слова) интеллектуального инструментария, способного направлять исследование в глубинное и целиком человеческое — иначе говоря, в моральные факты современной жизни и ситуации>^

Концепция исследования, в котором не проводится различия между поисками решения, имеющими место в науке и в повседневной практике, фокусировка практических следствий науки без учета ее специфики и логики развития заданы особым взглядом Дьюи на <научность>. По Дьюи, мы должны доверять результатам науки в освоении мира. Но оценивать их следует прежде всего по прикладным и операциональным параметрам. «Чистые науки> часто ничем не отличаются от <искусства для искусства>. Знание в подлинном его смысле более адекватно проявляется в инженерном деле, медицине, в социальном творчестве, нежели в математике и физике.

Уже при жизни Дьюи такая концепция науки вызвала резкую критику. Его упрекали за смешение научного опыта с повседневным, факту альных суждений с оценочными, за противопоставление фундаментальных наук прикладным и т.п. Дьюи не принимал этой критики, настаивая на том, что понятие <научное знание> правомерно употреблять лишь по отношению к тому, что получено лабораторно, что экспериментально проверяемо, не является домыслом, каких немало было в истории человеческой мысли. К тому же необходимо руководствоваться моральными и социальными критериями при оценке значимости научных результатов.

Что касается жестких границ между научными суждениями и верованиями здравого смысла, то проводить их неправомерно, потому что они различаются между собой по предмету, а не по базисным логическим формам и отношениям. Для

понимания специфической позиции Дьюи в этом вопросе важно иметь в виду, что, выступая против науки и здравого смысла, он не отождествлял последний с обыденным сознанием, как правило, засоренным предрассудками, рутинными привычками и стереотипами. Здравый смысл для него — это разумность (reasoning), обоснованное суждение, предполагающее анализ причин, следствий, его оснований и контекста и т.д. Разумность обретается в социальном опыте, но шлифуется образованием, превращающим ее в рефлексивное мышление, или intelligence. Собственно говоря, демократически-просветительский пафос гносеологической позиции Дьюи состоит в том, чтобы признать, что intelligence может и должна стать признаком не только научного и философского ума, но и мышления обычного человека. Путь к разумности лежит через образование.

Дж. Дьюи вошел в историю общественной мысли XX века не только как философ, но и как теоретик и деятель образования. Его работы «Школы будущего> (1915), «Демократия и образование> (1916), «Прогрессивное образование и наука образования> (1928), «Опыт и образование> (1938), «Образование сегодня> (1940)и другие исследования оказали огромное воздействие на систему образования в США и других странах^. Эксперименты в школьном классе, наблюдения за ходом обучения и познания детей во многом послужили исходным материалом не только для формирования педагогической концепции Дьюи, но и для его размышлений о социальной роли образования в демократическом обществе.

Образование, по Дьюи, ценность особого рода. «Образовательный процесс не имеет ценности вне себя; он самоцель>^, — писал он в работе «Демократия и образование>. Поскольку сама жизнь находится в развитии и в ней постоянно появляется новизна, образовательный процесс должен адекватно реагировать на эту новизну, пребывая в постоянной реорганизации, реконструкции, трансформации. Традиционное классическое образование было направлено исключительно в прошлое, было озабочено лишь тем, чтобы заполнить в головах детей предполагаемый моральный и умственный вакуум знаниями и принципами, добытыми предшествующими поколениями. В противоположность ему образование, ставящее своей целью подготовку к предстоящей жизни новых поколений людей, должно быть ориентировано прежде всего на настоящее и будущее. Оно должно сместить акценты на раскрытие мыслительного потенциала учащихся, на развитие их исследовательских навыков, с тем чтобы они могли справляться с задачами, возникающими в ходе меняющейся жизни, и приспосабливаться к новым условиям. «В противном случае члены общества будут подавлены изменениями, с которыми они столкнутся, не понимая их связей и значений>^.

Дж. Дьюи считал неправомерным разделение, а тем более противопоставление моральных и интеллектуальных аспектов приобретения знания. И для того, и для другого требуются навыки исследования, обоснованного рассуждения. Для нахождения, например, морально правильного решения апелляция к <абсолютному благу>,.<вечным ценностям> и т.п. не срабатывает, поскольку каждая ситуация конкретна и уникальна. Лучше перенести бремя решения на рассуждающий интеллект и заняться контексту альным анализом ситуации, поиском-исследованием.

Школа — важнейшая ячейка общества, способная высвободить творческий потенциал детей, привить им навыки критического, самостоятельного мышления, предоставить возможность участвовать в социальной жизни. Общество, заинтересованное в прогрессивном развитии, должно ориентировать школу на воспитание инициативы и активного отношения к жизни. Будучи коммунальной формой жизни, школа должна стать ячейкой подготовки детей к участию в коллективном опыте, привить умение работать в самых различных ассоциациях. Дьюи выдвинул совершенно новую для его времени идею универсального, непрерывного образования, образования для всех возрастных категорий: все общество должно находиться в процессе постоянного обучения и переобучения. Образование — главный инструмент общества по его совершенствованию, демократизации, обеспечению гражданам равных возможностей^'. Только через образование человек может реализовать свои социальные инициативы.

Вторая важная прикладная область, к которой Дьюи применил принципы прагматизма, — социальная и политическая философия. Предложенная им концепция проникнута верой в возможность образованного интеллекта находить выход из социальных трудностей, убеждением в приложимости к сфере общественных взаимодействий экспериментальных методов и прагматически проверяемой целесообразности.

Идею целостности и органичности опыта Дьюи распространял и на понимание социальной жизни. Традиционная социальная мысль, по Дьюи, обычно строится на фиксации различного рода дуализмов и антагонизмов и занимается их преодолением. Типичный пример — дихотомия индивидуального и социального. Противостояние индивидуального и социального, этого наследия эссенциалистской и внеисторической традиции, по мнению Дьюи, неправомерно. Индивидами не рождаются, ими становятся. Человек формируется коммунальными формами жизни, культурой, различного рода ассоциациями и организациями, всегда исторически ограниченными. Общество это абстракция, охватывающая множество институтов. В своем функционировании они могут порождать нежелательные последствия, дисбалансы, конфликты, ущемление прав личности. Для их минимизации общество постоянно должно находиться в состоянии реформирования и модификации. И без планирования здесь не обойтись. Несмотря на дурную репутацию этого термина на Западе (которая в немалой степени возникла под влиянием практики идеологически заданного планирования в СССР), Дьюи продолжал отстаивать свою мысль: без определенной, рационально просчитанной программы реконструкция общества в соответствии с требованиями времени и демократическим идеалом невозможна.

Демократический идеал, по Дьюи, подчинен, в конечном счете, моральному императиву и направлен на рационализацию всех структур и институтов общества для достижения главной цели — оптимального развития личности, реализации ее творческого, интеллектуального, морального, социально-деятельностного потенциала. Общество должно оцениваться по тому, какую личность оно создает, насколько она свободна в духовном и культурном отношении и способна к реализации социальной инициативы. Конечно, без материальных предпосылок — благосостояния народа — к идеалу гуманизма приблизиться невозможно. Вместе с тем нельзя поддаваться идеологии потребительского <материализма>, <настойчиво культивируемой правящим классом, согласно которой творческие

возможности индивидов могут быть востребованы и получить развитие только в борьбе за материальный прогресс и материальные цели>".

Дж. Дьюи был глашатаем социального либерализма. Понятием <социальный либерализм> он охватывал как массовое сознание, так и теоретическую мысль. Дьюи не соглашался с теми, кто полагал, что социальный либерализм сам собой возникает в демократическом обществе. Прежде чем появиться в общественной практике, он должен оформиться в теоретическом сознании — в виде определенных идей — политических, экономических, социальных, философских. Современный либерализм требует оснащения научными, экспериментальными методами. В оптимистическом уповании либералов на науку, говорил он, многие в США усматривают опасность подчинения наиболее важных духовных устремлений человека внешней для них силе. Однако у оптимизма либералов есть серьезные основания. «Они коренятся в факте, что метод экспериментальной и кооперативной интеллектуальности (method of experimental and cooperative intelligence) уже реализовал себя в подчинении энергии физической природы потенциалу человеческого использования.... Задача состоит в том, чтобы не возвращаться назад, а идти дальше, пока применение метода интеллектуальности не станет правилом в социальных отношениях и в социальных ориентациях. Либо нам следует пойти по этому пути, либо признать, что вопрос о социальной организации, служащей человеческой свободе и раскрытию человеческого потенциала, является неразрешимым>^.

Дж. Дьюи не был ревнителем методологической чистоты. Предложенный им прагматический метод не имел жестких формулировок: он включал в себя и <научные> и <экспериментальные> методы, и философский метод рефлексии, и подходы, диктуемые здравым смыслом. Например, в понятие <научные методы> он вкладывал и более широкий смысл: не только используемые в социальных науках инструменты и приемы, но и то, что можно было бы назвать практической технологией разрешения конфликтов, — установление контактов между конфликтующими сторонами, ведение переговоров, нахождение компромиссов и т.п. Главное в методе — не тот или иной прием, повторял он, а <максимальная опора на интеллект>, разум, и в первую очередь на здравый смысл при столкновении с той или иной проблемной ситуацией.

Конечно, Дж. Дьюи видел, что властные и силовые структуры государства, в том числе и американского, отнюдь не спешат прислушиваться к голосу разума или советам науки, что власть и сила склонны блокировать свободу поиска, организацию эффективных социальных изменений, что они защищают и оправдывают себя любыми средствами. В столкновении с силовым давлением либерализм не должен быть мягкотелым. В его руках достаточно эффективное оружие — социальная критика, дающая возможность, когда она активна, добиваться реализации демократического и гуманистического идеала. Идеалы демократии, убежден Дьюи, требуют организации и активных действий. <... Кредо либерализма должно быть сформулировано в виде конкретной программы действия. Организация для действия — слабое место либералов, между тем без нее возникает опасность, что демократические идеалы окажутся нереализованными на практике. Демократия должна быть воинствующей верой >"".

Дж. Дьюи много и с разных сторон критиковали за просветительский утопизм, социальный оптимизм, переоценку разумности человека и недооценку таящихся в

нем деструктивных потенций. На эти упреки ответ Дьюи был примерно следующим: в мире, в котором мы живем, единственный заслон, могущий быть поставлен на пути деструкций, — это мораль. Поэтому все социальные проблемы должны рассматриваться как моральные и образовательные, подвластные научному разрешению. Конечно, научные методы могут не срабатывать в той или иной ситуации. Значит, следует возобновить поиск, совершенствовать методы, проверять их на практике или искать принципиально новые. Ибо лучших методов, нежели научные, человечество не придумало.

В 40-60-х годах импортированные из Европы неопозитивистские теории существенно потеснили прагматизм. Воображение молодого поколения философов захватили идеи <великих эмигрантов> — Р. Карнапа, Г. Рейхенбаха, Г. Фейгла, К. Гемпеля и других, привезших с собой из Европы концепции логического эмпиризма, а также лингвистического анализа — Л. Витгенштейна, Д. Райла, Дж. Остина. Одним словом, как констатировал в 1967 году Р. Рорти, в философии произошел <лингвистический поворот>.

Философия Дьюи не была теоретически опровергнута. Просто со сменой интересов, проблематики она была отодвинута в тень, стала казаться чем-то наивным и архаичным. Генри Коммаджер, один из проницательных историков, автор исследования под названием «Американский дух>, в 1950 году так описывал <смену вех>: «Американская философия всегда была, если брать в целом, популярной: демократичная по языку и идеям, она апеллировала к среднему человеку и у него же черпала вдохновение. Будучи телеологичной и оптимистичной, она оказалась не подготовленной к удару, который обрушила на нее наука>^. Наиболее частые упреки в адрес Дьюи — не понял центральной роли языка и понятия <значения>, слишком вольно толковал науку и научные методы, рассуждал о вещах, в которых был дилетантом, приписывая философии моральные и просветительские функции, и т.д. Более или менее верность духу прагматизма сохранили представители философского натурализма — А. Эйдел, Э. Нагель, С. Лампрехт, С. Хук, Дж. Рэнделл, Э. Крикориан, П. Куртц, Ю. Бачлер и другие.

При всем том, прагматизм все же пустил мощные корни в американской мысли, и они постоянно дают о себе знать неожиданными порослями. Прагматический крен проявляется у философов-аналитиков У. Куайна, П. Гудмэна, У. Селларса, Х. Патнэма, Д. Дэвидсона и других. Его отзвуки чувствуются и в появившихся в 70-х годах феминистских теориях, в различных версиях протестантской и католической теологии и, конечно, в теориях образования. Несмотря на отнесение философии Дьюи к историческому прошлому, вокруг нее не прекращается полемика интерпретаторов. Одним из наиболее активных претендентов на продолжение дела прагматизма является Ричард Рорти. Истолковывая философию Дьюи в духе безбрежного историцизма и релятивизма и усматривая в ней предвосхищения постмодернизма, он в то же время пытается использовать мелиоризм и оптимизм философии Дьюи в качестве здравого противовеса европейскому деконструктивизму и нигилизму. В «Последствиях прагматизма> (1986) он пишет: «Современные философы обычно относятся к прагматизму как к устаревшему философскому движению, процветавшему в начале века, но сегодня либо отвергнутому, либо aufgehoben (<снятому> — нем.). Великих прагматистов — Джемса и Дьюи — временами хвалят за критику платонизма... История аналитической философии отмечена постепенной прагматизацией исходных посылок логического позитивизма... С моей точки зрения, Джемс и Дьюи окажутся

не только в конце диалектической дороги, по которой прошествовала аналитическая философия, но и в конце пути, по которому идут в настоящее время Фуко и Делез>^.

Нам кажется, что феномен обнаружения в философии Дьюи уместных в современном разговоре идей и положений во многом объясняется тем, что она не была догматичной и ригористичной. Расплывчатость в понимании опыта, природы, человека, науки, демократии — то, за что ее критиковали, — имела, наряду с минусами, и свои плюсы. В сущности, прагматизм предлагал только общие контуры возможных подходов и инструментарий для самостоятельного критического рассуждения с учетом меняющихся условий, сверяясь со здравым смыслом и науками. Мы бы сказали, что Дьюи был сторонником мягкого варианта рациональности — разумности. Наш краткий экскурс философии Дьюи мы хотели бы заключить цитатой из Ричарда Бернстейна, взглянувшего на творчество Дьюи через призму нынешнего наступления на модернизм. «Иногда кажется, что мы проходим через период ярости к модерности, тотального разочарования в лучших из нашего культурного наследия надеждах и вдохновениях, и в том виде фаллибилистического гуманизма, апологетом которого был Дьюи. Однако не исключено, что после того, как диалектика модных форм релятивизма и доморощенного нигилизма завершит свой круг и исчерпает себя, мы вновь вернемся к духу Дьюи. Ибо самым непреходящим у Дьюи были его здравость и мужество, его отказ поддаваться отчаянию>. А также его предупреждение, что <творческая радикальная — демократия — все еще <задача, стоящая перед нами>

ПРИМЕЧАНИЯ

^см.: Dewey J. Impressions on Soviet Russia and Revolutionary World. New York, 1929.

^Чего не сделали, кстати сказать, европейские интеллектуалы — ни А. Барбюс, ни Ж.П. Сартр, ни Т. Мали, ни другие. Чтобы объективно разобраться с выдвинутыми в Москве обвинениями против Троцкого в шпионаже и контрреволюционной деятельности, он участвовал в неформальном суде, проходившем в Мексике, который вынес решение о нсвиновности Троцкого. Активные выступления Дьюи отчасти способствовали откату многих американских интеллектуалов от марксистских и коммунистических идей. Естественно, что это вызвало резко негативную реакцию в Москве. В течение нескольких десятилетий имя Дьюи появлялось в советской печати только с соответствующими ярлыками: <апологет американского империализма>, <реакционный философ-идеалист>, <заклятый враг коммунизма> и т.п. Был создан совершенно искаженный образ как личности Дьюи, так и его философии. К сожалению, работа по разрушению этого образа не проделана до сих пор.

^Dewey]. Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957, p. 26 (1-е изд. — 1920 г.).

^Ibid., p.23.

^Ibid., p. 25-26.

^По мнению С. Хука, остается все же не ясным, что понимал под <метафизикой> Дьюи: толковал ли он <черты бытия> в натуралистическиобъективистском духе

или как некие стабильные качества опыта (См.: Hook S. The Quest for Being. New York, 1961, p. 160).

^Dewey J. Reconstruction in Philosophy, p. XIX.

^Ibid., p. 26-27.

^Ibid., p. XXIII.

^см.: Dewey]. Experience and Nature. Chicago, 1925.

^Dewey 3. Experience and Nature. Chicago-London, 1926, p. 28.

^см.: Santayana G. Dewey's Naturalistic Metaphysics. — In: The Philosophy of John Dewey. La Salle, 1951 (репринт статьи 1925 г.).

^Dewey J. Experience and Nature, p. 352.

^Ibid., p. 261 -262.

^Dewey J. The Quest for Certainty. New York, 1929, p. 193-194.

^Ibid., p. 151.

^см.: Dewey J. How We Think. Boston — New York-Chicago, 1910.

^Dewey J. Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916, p. 330.

^см.: Dewey J. Reconstruction in Philosophy, p. XVI-XVII.

^В этой связи интересна параллель с позицией К. Поппера, если иметь в виду наличие определенного сходства между их схемами исследования (Поппер не был знаком с творчеством Дьюи). Напомним формулу логики научного открытия Поппера: P(1) — TT — EE — P(2), где P(1) — первоначальная проблема, TT — пробная теория, EE — элиминация ошибок, P(2) — новая проблема. В схемах Дьюи и Поппера одни и те же этапы: проблемная ситуация, поиск инструмента для ее разрешения и выдвижение пробных гипотез (теорий); опытная проверка и отбор наиболее приемлемых гипотез; некая рабочая истина (в терминах Дьюи — veranted assertibility, в терминах Поппера — corroborated theory). Сходство во многом можно объяснить тяготением и Дьюи, и Поппера к типу <процесс-философии>, сложившемуся под влиянием эволюционной парадигмы с ее принципом естественного отбора. Однако в их позициях есть и существенные различия. Для Поппера, работавшего на теоретическом материале <формального> знания и задававшегося целью объяснить рост научного знания, главный интерес был сосредоточен на отделении теоретического знания от нетеоретического. Поэтому центральное место у него заняла проблема фальсификации. Для Дьюи, работавшего в основном па материале <неформального> знания, главной была проблема принятия решения, выход из затруднительной ситуации. У Поппера акцент сделан на росте знания: как через частичные, относительные истины идет движение к объективному знанию. У Дьюи верование всегда инструментально и контскстуально.

^Dewey J. Reconstruction in Philosophy, p. XXVII.

^см.: Dewey J. School of Tomorrow. New York, 1915; Dewye J. Democracy and Education. New York, 1916; Dewey J. Progressive Education and Science of Education. Washington, 1928; Dewey J. Experience and Education. New York, 1938; Dewey J. Education To-day. New York, 1940.

77

^ В дореволюционной России довольно быстро поняли и оценили значимость философско-педагогических идей Дьюи. С 1907 по 1922 год были переведены и опубликованы пять его работ: «Школа и общество>. М., 1907 (переиздания и новые переводы в 1922 г., 1923 г., 1924 г., 1925 г.); <Психология и педагогика мышления>. М., 1915; «Школы будущего>. М., 1918 (2-е изд. — 1922 г.); «Введение в философию воспитания>. М., 1921; «Школа и ребенок>. М., 1922 (2-е изд.).

^Dewey J. Democracy and Education. New York, 1916, p. 59.

^Ibid., p. 102.

^ Историк Джон Смит считает, что в понятие <универсальное образование> Дьюи вкладывал более широкий смысл, нежели это принято думать. «Идея универсального образования, в последнее столетие более серьезно воспринятая в Америке, нежели в других странах, часто понимается только в терминах <демократии возможностей>. Верно, конечно, что она внутренне связана с идеалом предоставления каждому человеку равной возможности в развитии собственных потенций и талантов. Вместе с тем идея Дьюи об универсальном образовании имеет и более глубокое основание: она предполагает образование для всего народа, образование всей нации и через них — образование эпохи. Ее смысл скорее в переориентации, начиная с элементарного уровня, всей культуры. Вовлечение всего населения в процесс образования создает больше шансов для успеха социальной трансформации — изменения базисных — социальных, экономических и политических — условий> (Smith J. B. The Spirit of American Philosophy. New York, 1966, p. 132- 133).

^Dewey J. Liberalism and Social Action. New York, 1935, p. 89.

^Ibid., p.93.

^Ibid., p.91.

^Commager H.S. The American Mind. New Haven, 1950, p. 106.

^ Rorty R. Consequances of Pragmatism. Minneapolis, 1986, p. XVIIXVIII.

^ Bernstein R. Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us. — In: Post-Analytic Philosophy. Ed. by J. Rajchman and C.West. New York, 1985, p. 58.

Л. Б. Макеева

РУДОЛЬФ КАРНАП

Рудольф Карнап (1891-1970) занимает особое место в истории логического позитивизма — одного из наиболее влиятельных течений философской мысли XX столетия. Их судьбы неразделимы. Карнап был среди тех, чьими усилиями закладывались основы этого философского направления; в течение долгих лет он возглавлял это движение, наиболее последовательно разрабатывая и отстаивая его доктрину; смерть признанного лидера логических позитивистов подвела итог и всему направлению философской мысли, которое вдохновлялось его неустанным творческим поиском. Вместе с тем их неразрывная связь проявилась и в том, что деятельность Карнапа — наиболее полное воплощение того образа научной философии, который стремились утвердить логические позитивисты.

Р. Карнап прожил довольно долгую жизнь. Он родился в 1891 году в Германии, в местечке Ронсдорф вблизи Бремена. С 1910 по 1914 год изучал математику, физику и философию в Фрейбургском и Йенском университетах. Среди учителей Карнапа — выдающийся логик, математик и философ Готлоб Фреге, оказавший сильное влияние на его взгляды. После окончания первой мировой войны, в которой он принял участие, Карнап возобновил учебу в Йенском университете ив 1921 году защитил докторскую диссертацию по философским основаниям геометрии. В 1926 году он получает должность приват-доцента в Венском университете, и с этого момента начинается его активное участие в работе Венского кружка, созданного известным австрийским физиком и философом Морицем Шликом. Философская доктрина, разрабатываемая членами Венского кружка, получила название логического позитивизма (или логического эмпиризма), и Карнап вскоре становится признанным лидером нового направления. В 1928 году выходит в свет первый фундаментальный труд Карнапа — «Логическое построение мира>. С 1931 по 1935 год Карнап возглавляет кафедру философии природы при Германском университете в Праге, продолжая тесное сотрудничество с Венским кружком. В 1934 году появляется вторая его крупная работа — «Логический синтаксис языка>. Распространение нацизма вынуждает Карнапа эмигрировать в 1935 году в США, где он получает должность профессора философии в Чикагском университете, которую занимает с 1935 по 1952 год. В этот период его интерес в основном связан с исследованиями в области логической семантики, индукции и теории вероятности, которые завершились изданием серии работ под общим названием «Исследования по семантике> (1942-1947) и фундаментального труда «Логические основания вероятности> (1950). В 1954-1961 годах Карнап возглавляет кафедру философии Калифорнийского университете в Лос-Анджелесе. Отойдя в 1961 году от активной преподавательской деятельности, он до самого последнего дня продолжал интенсивно работать над созданием системы индуктивной логики.

Логике принадлежит особое место в творчестве Карнапа и других членов Венского кружка. Логический позитивизм потому и называют <логическим>, что он придавал исключительно важное значение методам логики как средству философского анализа. Однако в трудах Карнапа логика выступает не только как средство, но и как предмет исследования. Результаты, полученные Карнапом в области логического синтаксиса и семантики, в методологии дедуктивных наук и в

построении систем индуктивной логики, имели важное значение для последующего развития логических дисциплин.

Помимо логики важную область исследовательских интересов Карнапа занимали проблемы эпистемологии и философии науки. Применяя метод логического анализа к решению указанных проблем, Карнап прежде всего стремился к тому, чтобы полученные результаты как можно лучше согласовывались с реальной практикой научного исследования.
Всегда открытый для серьезной и конструктивной критики, он не боялся признавать ошибочность отдельных положений своей теоретической системы, даже если это касалось принципиально важных вопросов. Меняя не раз свои взгляды на протяжении долгого и гтлодотворного творческого пути, Карнап тем не менее сохранил приверженность определенным идеям и принципам. Эволюция взглядов Карнапа происходила в основном в направлении большей гибкости его позиции, лучшей ее согласованности с научной практикой. Ниже мы кратко охарактеризуем основные темы и идеи, которые, подвергаясь постоянному уточнению, прошли через все творчество Карнапа. Однако прежде следует упомянуть о тех философах, которые оказали наибольшее влияние на философские взгляды Карнапа.

Ранее мы уже говорили о Г. Фреге, исследования которого убедили Карнапа в том, что математическое знание по своей природе является аналитическим и может быть сведено к логике'. Изучение классического труда Б. Рассела и А. Уайтхеда <Principia Mathematica> (1910- 1913), поразившего Карнапа той ясностью мышления, которая может быть достигнута с помощью логического символизма, еще более укрепило его в убеждении, что математика может быть построена на фундаменте логики. Идеей, во многом вдохновившей Карнапа на написание «Логического построения мира>, была концепция Рассела о <дефинициальной реконструкции> мира, изложенная в его работе «Наше познание внешнего мирз> (1915). Однако наибольшее влияние на взгляды Карнапа, как, впрочем, и других членов Венского кружка, оказал «Логико-философский трактат> Л. Витгенштейна. Написанный в 1921 году за несколько лет до создания кружка, «Трактат> был воспринят логическими позитивистами как выражение нового взгляда на философию. Именно в «Трактате> они усмотрели формулировку принципа верификации, принесшего наибольшую известность логическому позитивизму. Именно в «Трактате> объявлялось, что утверждения традиционной философии лишены познавательного смысла, - позиция, которая в дальнейшем превратилась в развернутую программу <очищения> науки от метафизики.
Если попытаться определить, что служило объединяющим началом в творчестве Карнапа, что проходило лейтмотивом через все его творчество, так это — неустанный поиск все более строгих экспликаций основной идеи эмпиризма, согласно которой все наше знание о мире в конечном итоге выводится из опыта.

Логический позитивизм явился продолжением и в то же время — радикальным переосмыслением старого эмпиризма. Логические позитивисты, включая Карнапа, отказались от психологической трактовки тезиса о сводимости знания к его эмпирической основе, трактовки, характерной для прежних эмпиристов, для которых это сведение означало установление того, как понятия (<идеи>) возникают из элементов <чувственно данного> (<ощущений>) в индивидуальном сознании познающего субъекта. Отбросив это психологически-генетическое объяснение развития человеческого знания, логические позитивисты предложили

иную трактовку эмпиризма, выдвинув требование, что все понятия эмпирических наук с помощью логических средств должны быть сведены к некоторому классу элементарных высказываний, которые явились бы неопровержимыми элементами знания и выступили критерием истинности и даже критерием осмысленности для всех других высказываний. Таким образом, в логическом позитивизме базисность эмпирического знания была истолкована не как отправной пункт в формировании системы знания, а как абсолютный предел логического анализа знания. Элементарные предложения, к которым, как полагали логические позитивисты, могут быть сведены все высказывания эмпирических наук, получили название <протокольных>, поскольку они трактовались как записи (протоколы) непосредственного опыта, свободного от каких-либо внеэмпирических примесей.

Сам Карнап задачу экспликации основного тезиса эмпиризма видел в следующем. Во-первых, необходимо сформулировать язык с четко заданной логической структурой, в котором могут быть выражены как данные непосредственного опыта, так и положения эмпирических наук. Во-вторых, в рамках этого языка следует выделить ту его часть, которая используется для описания данных непосредственного опыта, то есть указать словарь исходных терминов, а затем четко определить логические процедуры сведения терминов и предложений эмпирических наук к терминам и предложениям, в которых фиксируется непосредственный опыт. Таким образом, задача экспликации основной идеи эмпиризма, согласно Карнапу, состоит в построении формальных языков со строго заданной логической структурой, пригодных для описания всех эмпирических явлений.

Попытку точного описания отношений между научным эмпирическим знанием и непосредственными данными опыта Карнап предпринимает в «Логическом построении мира> (1928). В этой работе в качестве фундамента эмпирической редукции он выбирает феноменалистический язык, то есть язык, в котором могут быть описаны элементы индивидуального чувственного опыта, и ставит задачу показать, как к этой основе могут быть сведены все термины эмпирических наук.

Следует отметить, что в этой работе понятие сводимости трактуется в смысле явной определимости: понятие X считается сводимым к множеству понятий Y, если каждое предложение, содержащее X, можно перевести, сохраняя его истинностное значение, в предложения, содержащие понятия множества Y. Словарь исходных терминов Карнап ограничивает одним-единственным предикатом, обозначающим отношение <осознаваемого сходства> между элементарными данными опыта, которые он трактует как поперечные сечения потока восприятия. На основе этого предиката он вводит, строго формальным образом, с использованием сложных цепей определений, такие понятия, как <частичное сходство>, <круги сходства>, <класс качеств>, <подобие качеств> и т.д., а уже затем в свободной, неформальной манере конструирует объекты пространственно-временного мира, мира человеческих существ и социокультурные объекты. Тот факт, что Карнап не только предложил общую методологию <дефинициального конструирования мира>, но и сформулировал определения для значительного числа понятий, ставит его работу в ряд выдающихся произведений философского эмпиризма.
Привлекательность феноменалистического языка для Карнапа во многом определялась тем, что этот язык, как он полагал, способен обеспечить науку надежным основанием, поскольку предложения, описывающие <непосредственно данное>, не нуждаются в проверке и являются бесспорно истинными. Однако

вскоре под влиянием критики со стороны видного представителя Венского кружка Отто Нейрата Карнап признал неприемлемость феноменалистического языка для логической реконструкции системы знания. Дело в том, что сугубо индивидуальный характер опыта, фиксируемого в предложениях феноменалистического языка, противоречит общезначимости научного знания и не позволяет объяснить возможность коммуникации и верификации, которые предполагают в качестве необходимого условия интерсубъективность языка.

Это противоречие Карнап попытался разрешить в статье «Физикалистский язык как универсальный язык науки> (1931- 1932). Не отказываясь окончательно от идеи языка, предложения которого фиксировали бы непосредственный опыт отдельных индивидов (в статье он определяет его как <монологический протокольный язык>), Карнап вслед за О. Нейратом разрабатывает концепцию физикалистского языка, который, в отличие от феноменалистического, является интерсубъективным и выступает как своего рода посредник между монологическими протокольными языками. Физикалистский язык также содержит выражения, обозначающие акты восприятия, которые при этом истолковываются бихевиористски, как описания физиологических состояний.

Рассматриваемая статья Карнапа положила начало известной дискуссии о протокольных предложениях, в ходе которой под влиянием критики со стороны О. Нейрата и К. Поппера Карнап был вынужден признать невозможность такого эмпирически достоверного базиса, который являлся бы абсолютным пределом логического анализа знания и обеспечивал бы науку надежным фундаментом. Эта дискуссия показала, что в науке нет привилегированных протокольных предложений, которые не нуждались бы ни в какой проверке, поскольку каждое эмпирическое высказывание в принципе является открытым для пересмотра.

К аналогичному выводу вели и исследования самого Карнапа, выявившие несостоятельность тезиса о явной определимости понятий эмпирических наук в терминах, фиксирующих <непосредственно данное>. Уже в 1935 году Карнап показал, что в экстенсиональных языках (где истинность предложения трактуется исключительно как функция истинности составляющих его элементарных предложений) нельзя определить явным образом, в терминах наблюдаемых характеристик, так называемые диспозициональные понятия, то есть понятия, выражающие предрасположенность некоторого объекта реагировать определенным образом при определенных условиях и приобретать некоторый наблюдаемый признак. (К числу диспозициональных понятий, составляющих важную часть словаря науки, относятся такие понятия, как <растворимый>, <плавкий>, <ломкий> и т.д.). Согласно Карнапу, подобные понятия могут быть введены в язык науки только с помощью так называемых <редукционных предложений>^. Если определение устанавливает эквивалентность сводимого предиката и предикатов, с помощью которых это сведение осуществляется при любых возможных условиях, то редукционное предложение устанавливает их эквивалентность только при определенных условиях. А поскольку ситуаций для различного проявления свойства, обозначенного диспозициональным предикатом, может быть бесконечно много, то и исчерпывающее сведение диспозициональных понятий к терминам наблюдаемых характеристик невозможно. Каждый диспозициональный предикат неизбежно является <открытым> для дальнейшего возможного уточнения в контекстах применения.

В результате этих исследований Карнап предложил новую экспликацию основного тезиса эмпиризма в терминах физикализма. Эта его концепция наиболее систематично изложена в статье «Проверяемость и значение> (1936-1937), составившей важный этап в развитии позитивистской философии. В этой статье тезис физикализма, согласно которому язык физики является общим для всей эмпирической науки, был конкретизирован в виде тезиса о <вещном языке>, то есть языке, предложения которого описывают <вещи> — наблюдаемые физические объекты и их наблюдаемые свойства. Предикаты наблюдения вещного языка составляют, согласно Карнапу, тот эмпирический базис, на котором, с помощью редукционных предложений, и могут быть введены все научные термины.

Концепция вещного языка практически явилась окончательной формулировкой идеи логических позитивистов о базисном эмпирическом знании. По сути, она свидетельствовала о полном отказе от прежнего <радикализма> как в понимании эмпирического базиса в терминах <непосредственно данного>, так и в постулировании возможности определения всех научных понятий в терминах, фиксирующих непосредственный опыт.

Р. Карнап вместе с другими логическими позитивистами разделял убеждение в том, что можно провести четкое различие между высказываниями, которые имеют познавательное значение, и теми, которые лишены его. Поэтому еще одной <сквозной> темой в его творчестве был поиск адекватного критерия для проведения такого различия.

Логические позитивисты, будучи приверженцами эмпиризма, трактовали познавательное значение как непосредственно наблюдаемое содержание понятий. Значение терминов они отождествляли с их эмпирической референцией, а значение высказываний — с выражаемым ими (мыслимым или актуальным) положением дел.

Первоначально логические позитивисты, включая Карнапа, отстаивали верификационную теорию, согласно которой значение высказывания определяется условиями его эмпирической проверки — верификации. Эта теория предлагала довольно простой и ясный критерий для выделения высказываний, имеющих познавательное значение. В согласии с этим критерием высказывание имеет значение тогда и только тогда, когда оно в принципе верифицируемо. Утверждения, не имеющие эмпирического значения, объявлялись Карнапом лишенными смысла псевдовысказываниями. Исключение делалось только для положений логики и математики, которые, по мнению Карнапа, хотя и не обладают факту альным содержанием, не могут быть отнесены и к бессмысленным, поскольку выражают структуру языка и служат записью схем вывода (т. е. являются аналитическими высказываниями).

Исследованиям как самого Карнапа, так и его оппонентов (прежде всего Поппера) вскоре выявили существенные недостатки верификационной теории значения, опирающейся на экстенсиональную модель знания. Эта теория в сочетании с требованием сводимости всех положений эмпирической науки к протокольным предложениям, описывающим <непосредственно данное>, вела к парадоксальному выводу, что все осмысленные предложения науки допускают полное и окончательное подтверждение или опровержение, что явно противоречило

<открытости> научного знания, в котором гипотезы и законы никогда не могут быть полностью верифицированы данными наблюдения. Поэтому в статье «Проверяемость и значение> Карнап заменяет понятие верификации более слабым понятием подтверждения (или частичной верификации). Эта замена вместе с существенным пересмотром принципа сводимости (на основе концепции редукционных предложений) вела к значительной либерализации критерия познавательного значения. Согласно новому критерию, значение высказывания не сводится к фиксации <непосредственно данного>, а раскрывается через бесконечный ряд высказываний наблюдения, служащих элементами подтверждения.

Следующий шаг в направлении дальнейшей либерализации критерия познавательного значения был сделан Карнапом в статье «Методологический характер теоретических понятий> (1956), где он попытался дать адекватное объяснение логическому статусу теоретических терминов. Карнап показал, что установление эмпирического значения теоретических терминов является сложной процедурой, зависящей от аксиом теории и правил соответствия, определяющих связь теоретических терминов с терминами наблюдения.

Понятие познавательного значения занимало центральное место в выдвинутой логическими позитивистами программе <очищения> науки от метафизики. Следует отметить, что включение почти всех высказываний, обычно относимых к метафизике, как и многих других высказываний, принадлежащих к области этики и эстетики, в разряд лишенных познавательного значения (или бессмысленных) не просто отражало неприятие логическими позитивистами традиционной философии, но и воспринималось ими как результат строгого анализа языка.

Р. Карнап предложил называть такие лишенные познавательного значения предложения псевдовысказываниями, поскольку они, по его мнению, не имея значения, только <по видимости> являются утверждениями. А поскольку проблемы, как они формулируются в метафизике, предполагают в качестве <ответов> лишь такие псевдовысказывания, то и они сами являются <псевдопроблемами>, не имеющими реального содержания. К числу таких псевдопроблем Карнап относил прежде всего проблему обоснования реализма, постулирующего существование внешнего мира. Из такого понимания псевдопроблемы вытекало, что метафизика является лишь <выражением чувства жизни>: <метафизик верит, что он действует в области, в которой речь идет об истине и лжи. В Действительности он ничего не высказывает, а только нечто выражает, как художник>^.

Хотя в целом Карнап видел источник возникновения философских псевдопроблем в особенностях обыденного языка и его неправильном использовании, он неоднократно возвращался к вопросу о более точной локализации причин их возникновения. В статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка> (1932) в качестве источника псевдопроблем он указывает два вида псевдовысказываний: высказывания, содержащие термины, ошибочно считающиеся имеющими эмпирическое значение, и высказывания, чьи конституэнты, хотя и имеют эмпирическое значение, но соединены синтаксически неправильным способом. В работе «Логический синтаксис языка> (1934) он попытался локализовать основной источник псевдопроблем с помощью предложенного им различия между содержательным (материальным) и

формальным модусами речи. Согласно этому различию, предложения, сформулированные в содержательном модусе, говорят об объектах, в то время как предложения в формальном модусе говорят о словах. С точки зрения Карнапа, в обыденном языке есть немало предложений, которые на первый взгляд кажутся предложениями об объектах, но при внимательном анализе оказываются предложениями о словах. Эти предложения очень часто используются по аналогии с предложениями об объектах, что и приводит, как считает Карнап, к возникновению псевдопроблем.

Взамен прежней метафизики Карнап сформулировал новое понимание философии как <логики науки>. Вначале, когда Карнап понимал под логическим анализом исключительно определение синтаксической структуры языка, он, отождествляя философию с <логическим синтаксисом языка науки>, ее задачу видел в том, чтобы формулировать <синтаксические правила вместо философских аргументов>. Однако впоследствии семантические исследования польского логика и математика Аварского убедили Карнапа в необходимости расширить логический анализ языка, включив в него выявление семантических свойств и отношений.

Логический анализ в понимании Карнапа призван был не только <очистить> науку от метафизики, но и выявить, в конечном итоге, единство научного знания. Единство науки — вот еще одна идея, проходящая через все творчество Карнапа. Эта идея была воспринята Карнапом у О. Нейрата в виде физикалистского тезиса о том, что язык физики является общим для всей эмпирической науки. Благодаря этой эмпирической однородности языка все науки, включая социальные, являются лишь различными разделами одной унифицированной науки. Для обоснования тезиса о единстве науки необходимо было прежде всего показать, что психологические термины могут быть введены на базе физического словаря, что Карнап и предпринял в статье «Физикалистский язык как универсальный язык науки> (1932).

Метод философского исследования Карнапа можно охарактеризовать как логический анализ с помощью реконструкций в модельных языках с четко заданной структурой. Карнапа отличала предельно ясная, четкая и строго ориентированная на решение задачи, манера рассуждения, поиск максимальной точности, тщательная обоснованность выводов, недогматичное, открытое отношение к критике — именно те качества, которые всегда характеризовали добросовестного ученого и которые, как надеялись логические позитивисты, должны возобладать в практике философских исследований.

Р. Карнап сознательно строил свои философские исследования <по образу и подобию> науки. Как пишет Герберт Фейгль, передавая свои впечатления о первой лекции, прочитанной Карнапом в Венском кружке по проблеме пространственно-временной топологии, — он излагал свои взгляды <в манере, в какой инженер объяснял бы структуру только что изобретенной им машины>^. Безусловно, само по себе использование логических методов и научных критериев строгости и точности рассуждений еще не дает гарантированного успеха в решении философских проблем, однако в случае Карнапа удивительное сочетание исключительно ясного, строгого и основательного анализа, смелости логического воображения, глубокой философской интуиции и умения схватывать в предельно четких и прозрачных формулировках существо проблемы привело к результатам, которые имеют первостепенное философское значение.

Для тех, кто знаком с Карнапом только по его работам, он может показаться <воплощенной рациональностью>, мыслителем, который в спокойной, неэмоциональной манере занимается сложными теоретическими построениями, чрезвычайно далекими от мира человеческих страстей и надежд. Однако это не вполне так. Пройдя первую мировую войну, Карнап прочно утвердился в идеях социализма и пацифизма, верность которым он сохранял до последнего дня. Всю свою жизнь он активно боролся за социальную и политическую справедливость. Не удивительно поэтому, что на последней фотографии, снятой незадолго до его смерти, Карнап запечатлен на заседании Организации борьбы за гражданские права африканского населения Америки в Лос-Анджелесе, активным участником которой он являлся.

Со смертью Карнапа практически прекратило существование и то направление философской мысли, которое вдохновлялось его неустанным творческим поиском. Сегодня уже нельзя найти философа, который бы открыто заявлял о своей принадлежности к логическому позитивизму. Примечателен тот факт, что в 1978 году А. Айер, влиятельный представитель этого философского направления в Англии, отвечая в интервью на вопрос, что, по его мнению, является главным недостатком доктрины логического позитивизма, сказал: «Я полагаю, наиболее важным... является то, что почти вся она оказалась ложной>^. Действительно, дискуссия по протокольным предложениям убедительно показала, что не существует абсолютно надежного эмпирического базиса, выступающего пределом логического анализа научного знания. Не удалось осуществить и программу редукции всех научных терминов к некоторому классу базисных эмпирических понятий. В силу этого идея единой унифицированной науки не получила своего строгого обоснования. Принцип верификации оказался слишком жестким критерием познавательного значения: помимо метафизики он отсекал от науки и ее наиболее плодотворные части — научные законы и теоретические термины. Но как не раз случалось в истории философской мысли, ложность доктрины не помешала плодотворному использованию последующими поколениями философов тех принципов и установок, которые составили существо философского метода логического позитивизма. Для новых поколений философов оказалось очень привлекательным стремление Карнапа и его сторонников держаться твердой почвы фактов и обоснованных данных, использовать только ясные, строгие построения, избегая пустых спекуляций и недомолвок. Взглянув на вещи под этим углом зрения, нельзя не признать, что в XX веке трудно найти другое философское направление, которое отложило бы столь сильный отпечаток на последующее развитие философской мысли, как логический позитивизм. Приоритетное внимание к логическим средствам анализа и аргументации, перевод рассмотрения философских проблем в чисто лингвистическую плоскость (<в разговор о словах и их значениях>), проведение философского исследования по научным стандартам и меркам, обоснование философских положений в манере, допускающей объективную критическую оценку и т.д., — все эти качества, отличающие современную аналитическую философию, сформировались во многом благодаря усилиям логических позитивистов и Карнапа в первую очередь.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Программа сведения математики к логике, получившая название логицизма, была изложена в работе Г. Фреге «Основные законы арифметики> (1893-1903).

^Например, для предиката <растворимый [в воде]> можно предложить два способа сведения к наблюдаемым свойствам: (1) <Х растворим, если и только если всякий раз, будучи помещен в воду, он растворяется>, и (2) «Будучи помещен в воду, ^является растворимым, если и только если Х растворяется>. Первый способ Карнап называет определением и показывает его несоответствие обычному смыслу слова <растворимый>, поскольку он ведет (в силу свойств материальной импликации) к парадоксальному результату, а именно: если Х вообще не был помещен в воду, то он растворим. Второй способ, не имеющий такого нежелательного следствия, Карнап называет <редукционным предложением>.

^ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. - Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 1993, № 6, с. 26

^Rudolf Carnap, Logical Empiricist. Materials and Perspectives. Ed. byJ. Hintikka. Dordrecht, Reidel, 1975, p. XIV.

^Цит. по: Hanfling 0. Logical Positivism. Columbia Univ. Press. New York, 1981, p. 1.

Б. Л. Губман
ЖАК МАРИТЕН

Наряду с критикой основных принципов классической философии в панораме западной мысли XX столетия существует и противоположное по направленности движение, ориентированное на возрождение сущностной метафизики, религиозных доктрин минувшего. Характерным примером в данной связи является официальная философия современного католицизма — неотомизм, представители которого стремятся продемонстрировать значимость наследия Фомы Аквинского (1225-1274) для нашей эпохи, предавшей, по их мнению, забвению бытийные корни человеческого существования, вечные ценности Истины, Красоты и Блага, без которых немыслима гармония внутреннего мира личности, культуры. Разумеется, простое изложение положений томизма никак не могло бы способствовать росту его популярности, и потому сторонники <вечной философии> активно синтезируют их с воззрениями теоретиков Нового времени, популярными философскими идеями нашего столетия. Особенно интенсивно идет этот процесс после II Ватиканского собора (1962- 1965), санкционировавшего курс католического обновления — <аджорнаменто>. Одним из признанных лидеров движения за восстановление влияния томизма, его интерпретации в современном духе являлся, несомненно, Ж. Маритен.

Философская эволюция Жака Маритена (1882-1973) во многом определялась социокультурной ситуацией, в которой формировались его воззрения. Он родился 18 ноября 1882 года в семье адвоката Поля Маритена и Женевьевы Фавр, дочери небезызвестного политического деятеля времен Третьей республики Жюля Фавра, одного из организаторов подавления Парижской коммуны. Влияние матери было определяющим. От нее мальчик унаследовал не только твердость характера, но и протестантское вероисповедание. Уже в возрасте 13-14 лет Маритен знакомится с социалистическими идеями, а в 16 лет пишет в своем дневнике: «Я стану

социалистом и буду жить для революции>'. Впоследствии он, правда, отходит от социалистических воззрений, унаследованных им в изложении Ж. Сореля, Ж. Жореса, П.-Ж. Прудона и К. Маркса, хотя и продолжает утверждать, что непонимание правящей элитой интересов рабочих является <в высшей степени оскорбительным для нашего столетия>.

Еще на школьной скамье Маритен увлеченно читает произведения Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, ставших постоянными спутниками его жизни. В стенах Сорбонны, куда он поступает в 1899 году, Маритен пристально изучает естествознание и философию. Его духовными наставниками становятся Паскаль, Спиноза, Маркс, Ницше, Бергсон.

Большое влияние на Маритена оказало знакомство с религиозным писателем Л. Блуа, убедившим его и его жену Раису Маритен в 1906 году принять католичество. В 1906- 1908 годах, по окончании Сорбонны, Маритен стажируется в Гейдельбергском университете. В 1910 году он впервые открывает для себя «Сумму теологии> Аквината и становится ревностным почитателем его идей, отходя от привлекавшего его прежде бергсонизма.

После кровавой бойни первой мировой войны религиозно-нравственные искания становятся созвучными умонастроениям многих французов, неотомизм обретает значительное влияние в интеллектуальной жизни Франции. В 1919 году Маритен организует «Кружок по изучению томизма>, просуществовавший до 1939-го. К кружку был весьма близок Н. А. Бердяев, у которого, по его воспоминаниям, с Маритеном сложились отношения, полные симпатии и взаимопонимания, В 1927 году начинает формироваться христианско-либеральная программа интегрального гуманизма Маритена, окончательно сложившаяся в 30-е годы. С 1928 года он поддерживает тесные контакты с Э. Мунье, основоположником французского персонализма, обсуждая с ним проблемы, которые будут представлены на суд общественности в первом номере организованного Мунье журнала «Эспри> (октябрь 1932 г.).
Фашизм рассматривался Маритеном как закономерная реакция на рационалистический оптимизм и либерализм Нового времени. С 1940 по 1945 год философ живет и работает в США, являясь профессором Принстонского и Колумбийского университетов, а также Свободной высшей школы, основанной им в Нью-Йорке. Его голос звучит в антифашистских программах, транслируемых американским и английским радио на оккупированную Францию. После второй мировой войны авторитет Маритена как выразителя официальной линии католической церкви в условиях современного мира все более возрастает: с 1945 по 1948 год Маритен — посол Франции в Ватикане. В 1948-1950 годах он возвращается к преподавательской деятельности в Принстонском университете. С 1960 года Маритен безвыездно живет во Франции. В 1961 году Французская академия увенчивает его премией по литературе. Дух его сочинений присутствует в официальных документах II Ватиканского собора. 8 декабря 1965 года папа Павел VI вручает Маритену «Обращение Вселенского церковного собора к мыслителям и ученым>, а в 1967-м прямо ссылается на его работы в энциклике «О прогрессе народов> (De populorum progessio). Жизнь Жака Маритена оборвалась 28 апреля 1973 года в Тулузе, в общине Маленьких братьев, членом которой он являлся.
К числу основных произведений Маритена относятся: «Бергсоновская философия> (1913), «Три реформатора> (1925), «Ангельский доктор> (1930), «Религия и культура> (1930), «Наука и мудрость> (1935), «Интегральный гуманизм> (1936),

«Краткий трактат о существовании и существующем> (1947), «Личность и общее благо> (1947), «Человек и государство> (1951), «О философии истории> (1957), «О церкви Христовой> (1970) и др.

Европейская мысль Нового времени, представляется Маритену, разрушила гармонию средневекового мировоззрения, однако он не исключает правомерности философских интуиций отдельных ее представителей. Прежде всего католический философ обрушивается на Реформацию и деяния М. Лютера, который, по его убеждению, привел человека, <разнузданного Ренессансом>, к отрицанию миссии церкви и породил абсолютом. Не меньшее его неприятие вызывает и рационалистическое самоупоение мыслью философии XVII века. Эмпиризм, пораженный номиналистическим предрассудком, отвращает дух человека от дерзания, лишает интеллект права видения реальности, превыше всего ставит выгоду, извлечение непосредственной пользы. Ж.-Ж. Руссо, на взгляд Маритена, неправомерно противопоставил идеализированное естественное состояние общественному, явившись глашатаем эгалитаризма и демократии, лишенной духовных принципов. Кантианская революция также была катастрофической для культуры Нового времени. Поместив индивида в центр Вселенной, она окончательно разрушила религиозно-метафизическое видение мира, лишив его нравственной перспективы. Кульминацией рационалистической философии, по Маритену, оказалась система Гегеля, сделавшая реальность всецело рациональной и при этом экстраполировавшая на нее <бытийные образования разума>.

Современная западная философия, согласно Маритену, являет собой закономерную реакцию на философскую классику Нового времени, неся в себе ряд глубоких прозрений, которые могут быть приняты <вечной философией>. Так, считает он, бергсонизм содержал верное понимание роли интуиции в познании, справедливую критику <кинематографичности> научно-рационального мышления. Заслугу Фрейда Маритен, отвергающий <пансексуализм> психоанализа, видит в обнаружении фундаментальной роли бессознательного. Ему представляется, что проблема человеческого существования, глубины которого обнажил <экзистенциализм чувства> Кьеркегора, Кафки, Шестова, получила, однако, превратное истолкование в <академическом экзистенциализме> Хайдеггера и Сартра. Говоря о современной западной философии науки, Маритен положительно оценивает неопозитивизм и французский неорационализм, которые, выявляя механизм развития научного знания, тем самым ограничивают ее непомерные притязания.
Провозглашая Аквината <апостолом Нового времени>, Маритен видит основное достоинство его системы в обосновании нерасторжимого гармоничного единства разума и веры. Опыт веры и естественный свет разума позволяют, считает он, связать исследования эмпирически доступных феноменов с постижением онтологических глубин мироздания, божественного бытия. Томистская метафизика, в интерпретации Маритена, обретает экзистенциальное звучание, которое, на его взгляд, наиболее соответствует мироощущению современного человека.

Традиционно метафизика томизма включала в себя не только богословие откровения, но и рационально-теологическую часть, использовавшую доводы разума для доказательства существования высшей божественной реальности. Маритен не склонен отступать от этого правила в изложении собственного понимания томистской онтологии, но ему кажется вполне оправданным начать

разговор о путях восхождения к Богу с экзистенциального переживания конечности, бренности человеческого бытия. Именно интуиция человеческого существования как <бытия-с-ничто> открывает доступ к абсолютной реальности <бытия-без-ничто>, к Богу. Маритен отстаивает правомерность пяти традиционных томистских доказательств бытия Божия (от движения в мире к его первоисточнику; от действующей в универсуме цепи причин к первопричине; от мирской случайности к высшей божественной необходимости; от несовершенства сотворенного бытия к высшему совершенству Бога; от иерархии заложенных в творении целей к высшей конечной цели, которой является сам творец Вселенной). Католический философ, развивая аргументацию Аквината, предлагает также шестое доказательство бытия Божия — на путях рационального движения к нему. Экзистенциальный опыт человеческого мышления, на взгляд Маритена, приводит к убеждению о бессмертии нашей мысли и ее <предсуществовании> в разуме Бога. Кроме того, Маритен предлагает также <пути практического интеллекта> к абсолюту, основанные на дофилософской интуиции. Так, творчество художника базируется на поэтической интуиции божественной Красоты, а любое нравственное действие, предполагающее акт свободного выбора, имеет своей конечной целью божественное Благо.

Говоря об экзистенциальном характере <вечной философии>, Маритен отмечает, что <центром метафизики св. Фомы является не сущность, а существование, таинственное возникновение акта существования, в котором актуализируются и оформляются, согласно множеству по аналогии, ступени бытия, все качества и сущности, преломляющие и умножающие в своей сотворенной причастности трансцендентальное единство самосубсистирующего бытия>^ Божественный абсолют характеризуемый единством сущности и существования, дарует это единство миру вещей. В разуме Бога присутствуют прообразы, формы всех вещей, содержится основание их сотворенного многообразия.

Развивая совокупность представлений об абсолютной божественной реальности, Маритен акцентирует мысль о том, что она представима лишь через высшие надкатегориальные определения — трансценденталии Единства, Истины, Блага и Красоты. Мир обретающий, единство в абсолюте, получает, таким образом, совокупность ценностных ориентиров, направляющих его движение и предзадающих потенциальную возможность гармонии культуры и всестороннего совершенствования личности.

Ценностно окрашенная онтология требует иерархического взгляда на универсум: различным <ступеням бытия> соответствуют свои ступени <коммуникабельности>, или стремления к Благу. На первой ступени <коммуникабельности> располагается ничто и сотворенная первоматерия, которая может быть актуализирована формами, известными Богу. На второй — индивидуальные образования (<формированная материя>) и высший их тип — биологические организмы. Третью ступень образуют существа, обладающие чувственностью, а четвертую — интеллектуальной способностью. Выше человека в иерархии творения находятся лишь бесплотные ангелы. Рисуя подобным образом картину сотворенного бытия, Маритен в духе экзистенциального томизма пытается представить индивидуальные образования не только как соответствующие божественному провиденциальному плану, но и как обладающие внутренними возможностями саморазвития. Для этого им, наряду с присутствующей в доктрине св. Фомы концепцией <вторичной причинности>

(сообразно с ней сотворенные образования обладают некоторой автономией в порядке естественной казуальности), используется также и тезис о том, что индивидуальные субстанциисубъекты несут в себе импульс творчества, исходящий от Бога и нарастающий по мере усложнения их организации в иерархии бытия. Этот дар творческой субъективности, по Маритену, в полной мере выражен у человеческих существ, наделенных свободой, имеющей основания в бессмертной душе.

Гносеология, по мысли Маритена, призвана сыграть роль введения в метафизику, осуществляя всестороннюю критику познания. В подобном понимании ее функционального предназначения нельзя не заметить кантовского влияния, адаптированного к запросам <вечной философии>. В целом предлагаемый Маритеном вариант теории познания выдержан в духе умеренного реализма, ибо, признавая роль опосредования в процессе постижения действительности, он одновременно настаивает и на непосредственной интуитивной данности субъекту бытия как такового. Прообразы вещей, сообразно с такой установкой, изначально существуют в разуме Бога, присутствуют в вещах как формы и доступны интеллекту человека.

Формула Аквината, разделяемая Маритеном, гласит: <Истина есть соответствие вещи и интеллекта>. При этом истина понимается им, во-первых, онтологически, как соответствие вещи мысли творца. Во-вторых, она предстает в качестве логической истины, то есть являет собой итог процесса динамического соответствия вещи интеллекту познающего человека. Анализируя субъект-объектное отношение, Маритен пытается прежде всего примирить томистский тезис о созерцательности познавательного процесса (в отличие от практической деятельности) с утверждением субъективности как неотъемлемого качества человека. Именуя в докантовском духе каждую из всего многообразия вещей субъектом, он тем не менее видит в человеческом индивиде существо, наделенное особым даром творческого упорядочивания, то есть в определенной мере принимает трактовку субъекта, устоявшуюся в посткантовской гносеологии. Многочисленные вещные образования выступают, по Маритену, в качестве материальных объектов, ракурс рассмотрения которых, или формальный объект, варьируется в зависимости от позиции субъекта. Это дает возможность говорить о фактическом равноправии любых способов рассмотрения мира — от научнотеоретического до теологического.

Познавательный процесс предстает, по Маритену, как последовательная дематериализация изучаемых феноменов. Здесь происходит отождествление познающего и познаваемого, обретается своеобразное <сверхсуществование> субъекта, когда последний, <лишенный способности производить>, получает возможность узреть суть той или иной вещи через специфическую направленность на нее — интенциальность. В сфере познания, согласно Маритену, чрезвычайно важную роль играют <презентативные формы>, или <специи>, обнаруживающие определенные аспекты вещей и являющиеся своеобразными <викариями>, посланниками объекта. Первоначальные познавательные образы создаются на уровне внешних чувств (осязание, обоняние, вкус, зрение, слух) при помощи <полученных форм> или <импрессивных специй>. При посредстве внутренних чувств (общепринятые взгляды, здравый смысл, воображение, память и т.п.) происходит обработка этих первоначальных образов и возникают <экспрессивные специи> чувственного порядка. Общепринятые взгляды и здравый смысл

интегрируют чувственно данное. Воображение обеспечивает существование представлений, а память — преемственность опыта. Зачаточное мышление озарено светом интеллекта и позволяет уже на чувственном уровне осуществлять разумную ориентацию. Интеллект продолжает обработку <презентативных форм> на качественно ином уровне. Здесь первоначально полученные <импрессивные специи>, извлеченные из чувственного материала, абстрагируются при помощи так называемой способности активного интеллекта, данной индивиду свыше. Конечной его функцией является выработка <экспрессивных специй> интеллектуального порядка, или понятий, хранимых в сознании интеллектом, В итоге гносеологических построений Маритена возникает своеобразное противоречие между его утверждением о <непродуктивности>, созерцательности познавательного процесса и очевидной <продуктивностью> его результатов, ибо они не могут не нести на себе отпечатка деятельных усилий человека, его творчества.

Ж. Маритен исходит из представления о сложной иерархической структуре процесса познания, о наличии в нем различных ступеней. «Разум, -пишет он, — даже более, нежели физический мир и телесные организмы, обладает своими собственными измерениями, структурой и внутренней иерархией причин и целей, хотя они и нематериальны>^ По сути дела, развиваемая Маритеном теория ступеней познания являясь своеобразным гносеологическим аналогом онтологической иерархии бытия, содержит в себе образец религиозно-философского осмысления диалектической проблематики. В области теории познания, по Маритену, утраченная гармония различных областей знания должна быть восстановлена на прочном фундаменте, который послужит основой для перестройки всего организма современной культуры, утратившей былую стабильность в погоне за сиюминутным успехом и практической выгодой. Вслед за Аристотелем и Аквинатом Маритен говорит о существовании трех ступеней умозрительного знания, каждая из которых отличается своим формальным объектом, срезом рассмотрения реальности. На первой ступени располагается естествознание и философия природы. Наука, сущность которой Маритен интерпретирует в духе Венского кружка с учетом ряда положений французского неорационализма, видится ему неспособной к постижению глубинного содержания вещей, а следовательно, и к созданию онтологической картины естественно-природного универсума, — решение этой задачи выпадает на долю философии природы, которой надлежит осуществлять синтез позитивного знания в свете томистской метафизики. На второй ступени находится математика как знание о чистом количестве. И, наконец, венчает иерархию ступеней познания метафизика, частью которой является богословие, выступающее в двух ипостасях... — как теология откровения и как естественная теология. Метафизика есть чистое умозрение, не нуждающееся в данных науки, смысловое завершение движения человека по пути познания. Рисуемая Маритеном иерархия ступеней познания во многом сопряжена с его культурфилософскими построениями, выдвигаемым им идеалом интегрального гуманизма.

Антропология Маритена базируется на исходных положениях развиваемого им варианта экзистенциального томизма и служит своеобразным введением в его культурно-историческую концепцию. Сохраняя традиционное понимание онтологии человеческого существования, он вместе с тем стремится обогатить его представлениями об истоках культурно-исторического творчества личности. При анализе человеческого существования Маритен пользуется категориями

<индивидуальность>, <человеческая природа>, <личность>. Как индивид человек принадлежит к классу материальных вещей, получивших формальную определенность, занимает уготованное ему место в иерархии творения. Маритен полностью разделяет определение человеческой природы, предложенное Аквинатом, полагавшим, что человек есть сложная субстанция, состоящая из двух простых — души и тела. Именно душа делает человека автономной личностью, возвышающейся над природной и социальной необходимостью: «Личность является универсумом духовной природы, наделенным свободой выбора и составляющим поэтому независимое от мира целое, так как ни природа, ни государство не могут вступить в этот универсум без позволения>^. Очевидно, что такое описание личности могло возникнуть лишь в посткантовской философии, и поэтому не удивительно, что Маритен не ограничивается простым пересказом положений томистской доктрины. Под влиянием Фрейда он констатирует наличие в психике человека предсознательного слоя и делает его местом обитания творческой интуиции, призванной активизировать деятельность сознания. Полемика с экзистенциализмом и симпатии к персонализму Э. Мунье побудили Маритена к принятию тезиса о драматической диалектике духовного начала в человеке, порожденной его внутренней свободой, его принадлежностью конечному миру вещей и бесконечному божественному бытию. В своей антропологии Маритен испытал влияние и французских неогегельянцев, и раннего Г. Маркузе. Так в границах неотомистского персонализма Маритена складывается образ человека, находящегося в постоянном самопревосхождении, творящего культурно-исторический мир.

Гармония общественной жизни и культуры, по Маритену, невозможна без определения универсальных смысложизненных перспектив личности, формирования ее добродетелей. Вслед за Аквинатом цель и смысл существования личности он видит в созерцании божественного абсолюта. Если космический строй универсума подчинен <вечному закону>, данному Богом, то жизнь личности ориентирована императивом <естественного закона>, вменяющего человеку в обязанность творить добро и избегать зла. В любом акте жизненной ориентации личности, согласно томистской традиции, интеллект призван руководить волей, находясь с ней в единстве. Следуя Аквинату, Маритен полагает, что теоретический интеллект выполняет познавательные функции, а практический — воздействует на волю, управляя ею в конкретных ситуациях моральной ориентации субъекта. Внутренний мир личности обретает гармонию в совокупности приобретенных ею интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей. К интеллектуальным добродетелям относятся мудрость, научное знание, рассудительность и художественные способности. Рассудительность входит и в число основных моральных добродетелей, дополняясь умеренностью, твердостью убеждений, справедливостью. Венчают иерархию добродетели теологические
- вера, надежда, милосердие. Имея своей целью обретение Блага, добродетельный человек, по Маритену, способен трансформировать мир культуры.

Разделяя основные принципы провиденциально-эсхатологического видения истории, Маритен существенным образом видоизменяет их. «Сакральная> и <мирская> история в его интерпретации взаимодополнительны, а мир культуры есть постоянное <обогащение собственно человеческой жизни>, непрестанное совершенствование интеллектуальной, художественной и нравственной деятельности людей. Общество, по Маритену, являет собой единство составляющих его личностей, а следовательно, и само обладает личностной природой, стремясь в

своем развитии к достижению <общего Блага>. «Град земной> нерасторжимо связан с <градом Божьим>, церковным сообществом, и христианин должен играть в миру активную роль, способствуя воплощению абсолютных ценностей в контексте культуры.

Ж. Маритен считал, что оправдание культурной активности человека, наделение ее самоценностью предполагают выделение имманентного смыслового содержания истории, ее внутренней финальности, дополняющей трансисторическое божественное предначертание. Первая из трех составляющих <мирского> смысла истории сводится им к <покорению природы и завоеванию автономии для человечества>^. Вторая состоит в прогрессе знания, искусства и морали. И, наконец, третья <естественная цель> истории заключается в <манифестации всех возможностей человеческой природы>^. «Мирской> смысл истории предполагает присутствие в ней трансисторического смысла, который отличен от первого и никогда полностью не может быть постигнут человеком.

Подобно Н. А. Бердяеву, Г. Марселю, Э. Мунье и другим религиозным мыслителям, Маритен рассматривает историю в перспективе реализации в ней гуманистических ценностей. Уже в античности, утверждает он, обнаружились <трансцендентные основания> европейского гуманизма, связь человека и божественного бытия. Теоцентрический христианский гуманизм Средневековья, по его мнению, признав ценность личности, в полной мере сумел соединить ее с высшими смысловыми ориентирами бытия. Маритен полагал, что антропоцентризм ренессансного гуманизма — основная предпосылка кризиса европейской культуры Нового времени, продолжающегося и сегодня. Первый этап трагедии, вызванной возрождением античной культуры, Маритен относит к XVI — XVII столетиям, когда разворачивается противостояние науки и религии, распространяется атеизм. XVIII-XIX века, с его точки зрения, показали опасность альянса науки и техники, безудержной погони за прибылью, забвения христианских ценностей, а потому и связываются в его схеме со вторым этапом кризиса европейского гуманизма. Особой остроты кризис достигает в XX столетии, когда торжествует <бездуховная цивилизация>, для которой Бог <окончательно умер>.

Критикуя бездуховность Запада и коммунистический тоталитаризм как две ипостаси кризиса гуманистической культуры, Маритен предлагает собственный идеал интегрального гуманизма, согласно которому устои общества, основанного на частном предпринимательстве, следует трансформировать в духе принципов христианского персонализма, <общего Блага>, плюрализма и конечной теистической ориентации. Таким образом, на его взгляд, укрепятся устои христианской демократии, восторжествуют дух корпоративного сотрудничества людей — предпринимателей, рабочих и интеллигенции — и высшие духовные ценности.

Философская концепция Маритена сыграла заметную роль в преображении облика <вечной философии>; она оказала также немалое воздействие на социальную доктрину католицизма, послужив идейной предпосылкой политических программ партий христианско-демократической ориентации в Европе и в Латинской Америке.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Maritain J. Garnet de routes. Paris, 1965, p. 16

^Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991, с. 236.

^Maritain J. Сои rt traite dc I 'existence et l'existant. Paris, 1974, p. 72-73.

^Maritain J. Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge. New York, 1959, p. IX.

^Maritain J. Humanismc Integral. Paris, 1968, p. 18.

^Maritain J. Lc paysan de la Garonne. Paris, 1966, p. 65-66.

^Ibid., p. 67.

Г. М. Тавризян
ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

Габриэль Оноре Марсель (1889-1973) — философ, драматург, литературный и музыкальный критик — вошел в историю философской мысли XX века как один из ведущих представителей экзистенциализма, глава его так называемой христианской ветви. Многие идеи и ключевые понятия, ставшие неотъемлемым теоретическим достоянием современного экзистенциализма, были впервые сформулированы Г. Марселем в известном «Метафизическом дневнике>, начатом накануне первой мировой войны'. При этом рассмотрение творчества самого Г. Марселя требует постоянного выхода за рамки этого направления. Не только потому, что философ всегда противился попыткам закрепить, догматизировать его идеи под знаком того или иного <изма>. С конца 40-х годов он полностью отвергает свою принадлежность данной школе. Важнейшей причиной этого стало безраздельное отождествление экзистенциализма послевоенным поколением французской интеллигенции (мало знакомой с ним как духовным течением, имеющим глубокие корни в прошлом, а также богатую новейшую историю между двумя мировыми войнами в Германии и в самой Франции) исключительно с атеистическим учением Ж.П. Сартра, часто поверхностно интерпретировавшимся широкой публикой в качестве модного нигилизма, остроумного эпатажа, вызова, брошенного <буржуазному сознанию>, — и в таком виде далеко простершим свое влияние^. Политическая ангажированность Ж.П. Сартра и его сторонников Г. Марселю также оставалась чуждой^.

Известно, что ни К. Ясперс, ни М. Хайдеггер не соглашались с закреплением за их философией термина <экзистенциализм> — в отличие от Ж-П. Сартра, ставшего как бы знаменосцем политизированного направления. Но каковы бы ни были мотивы каждого из них, при всех существенных различиях этих выдающихся

мыслителей нашей эпохи — истории не переписать: все они, Г. Марсель и К. Ясперс, М. Хайдеггер и Ж.П. Сартр, вошли в летопись философии XX века как те, кто — если восстановить изначальное значение действительно размытого слишком широким употреблением, сохранившего скорее символическое звучание термина — развил и придал небывалую глубину философии экзистенции.

Из упомянутых выше современных мыслителей, в духовном окружении которых Г. Марсель всегда, по его собственному выражению, ощущал себя, в первую очередь следует назвать К. Ясперса; на позднем этапе творчества это в гораздо большей степени М. Хайдеггер. Доминирование в философии Г. Марселя темы интерсубъективности и диалога делало очень близкими ему по духу учение М. Бубера (с которым он познакомился лишь в 50-е гг.) и персоналистское направление У. Хокинга и Э. Мунье; глубокие размышления над <инкарнированностью> человека, проблема души и тела связывали его с Ш. Пеги; в 20- 30-е годы определенное влияние оказала на него и <философия духа> Л. Лавеля и Р. Ле Сенна.

Вклад Г. Марселя в философскую антропологию XX века самобытен, и создается впечатление, невзирая на близость его многим современным тенденциям, что на этом пути философ был одинок.

В целом, хотя это может показаться парадоксальным после того, что сказано в начале очерка, Г. Марсель, судя по всему, наиболее <экзистенциальный> из всех философов экзистенции. К этому его подводил и жизненный путь, и круг мучивших его метафизических вопросов.

Г. Марсель родился в семье видного французского дипломата, человека эрудиции исключительной даже для своей эпохи и среды. Анри Марсель, член Государственного совета Франции, в 90-е годы полномочный представитель Французской республики в Швеции, в 1899 году получил назначение на должность директора Художественных музеев Франции. Ребенок, полюбивший северный край, всей душой ощущавший его суровую красоту и простор, болезненно переживал необходимость отъезда из Скандинавии. Еще раньше, в четырехлетнем возрасте, он потерял мать. Это потрясение оставило глубокий след в его жизни: проблемы небытия и бессмертия, трагизм смерти ближнего, <метафизика надежды> впоследствии становятся важнейшими темами его творчества. Сестра матери, взявшая на себя воспитание Габриэля, стала женой Анри Марселя: чувство долга по отношению к мальчику заставило соединить свои судьбы людей очень несхожих. Габриэль оставался единственным ребенком в семье. Как неоднократно признавался Г. Марсель, в этом душевном одиночестве рождалась не оставлявшая его всю жизнь потребность в драматургическом творчестве, нашедшая с годами свое воплощение: он мысленно вел страстные нескончаемые диалоги с воображаемым братом или сестрой. Позже из этой неудовлетворенной жажды общения выкристаллизовались идеи, понятия, которые он убежденно обосновывал всю жизнь: открытость «Я», готовность к диалогу; <другой> — не как оппозиция, а как врожденная интенция «Я», поддерживаемая онтологической структурой личности, в итоге — как смысл бытия экзистенции; проблема смерти, переживаемая не как неотвратимость собственного небытия, но как трагедия ухода из жизни дорогого существа, — таинство, быть может, заключающее в себе надежду.

В дальнейшем драматургия неизменно оставалась в глазах Г. Марселя наиболее точным инструментом прояснения сложного сплетения человеческих отношений благодаря диалогу, прямой речи. Во всем, что касалось межличностного общения, Г. Марсель отдавал предпочтение искусству. Возможно поэтому несколько слов о Марселе-драматурге могут служить одновременно кратким введением в его философию". Не случайно сам он утверждал в известной беседе с П. Рикёром: «Моя философия является экзистенциальной в той мере, в какой она является театром, драматургическим созданием>^

Всякая теория, считает Г. Марсель, особенно в нашу эпоху, в связи с сциентификацией философии, отходом ее от человека, <угрожает интерсубъективности>; между тем, стихия драматургии дает возможность логике поступков и чувств развиваться свободно, позволяет истине рождаться в непосредственном соприкосновении с мыслями, опытом, страданиями других. Впрочем, философским сочинениям Г. Марселя, как и его пьесам, присуща разговорная манера, диалог с читателем, анализ обыденных ситуаций (<я философ события> (de l'evenement), — говорит о себе Г. Марсель), обилие примеров из повседневности, выполняющих здесь, по замечанию самого философа, функции <персонажей в театре>. Человеческая драма живет по собственным законам. Марсель-драматург стремится к тому, что имел в виду Шарль дю Бос в своем высказывании о романах Л. Толстого: «Так говорила бы сама жизнь, если бы она могла говорить>".

Поэтому не должна вызывать удивления та настойчивость, с которой Г. Марсель утверждал, что драматургия играет ведущую роль в его творчестве: автономия персонажа в драме стимулирует философскую мысль. Действительно, здесь Г. Марсель мог последовательно и беспрепятственно развивать важнейшие установки экзистенциализма. Здесь каждый персонаж — субъект, ибо говорит от своего лица (вопреки упоминанию о нем в научном контексте в третьем лице — что, согласно экзистенциальному тезису, неизбежно отчуждает, <объективирует> живого, конкретного человека): субъект, настаивает Г. Марсель, <может быть полноценно мыслим лишь там, где ему предоставлено <слово>. Театральная специфика позволяет наметить и другое — то, что сейчас не в силах теоретически обосновать философия: театр способен инсценировать мир, проектировать ситуации, где каждый может обрести свое место, где каждый может быть понят.

Важнейшим преимуществом драматургии, сценической жизни для Г. Марселя является то, что здесь возможно отбросить неприемлемую для него в традиционной философии вездесущесть мыслящего субъекта, свойственную идеализму <точку зрения из центра>. Последняя для него несостоятельна во всех планах: гносеологическом, экзистенциальном, моральном. Подобное суждение выглядит непогрешимым в своей <объективной> обоснованности; переходя затем в план практический, в план человеческих отношений, оно становится как бы безапелляционным заключением, вынесением морального приговора. Г. Марсель подчеркивает задачи своего театра: <...и главное — осуждение судьи>. Христианское <не судите> остается для него непревзойденной в своей высоте моральной истиной.

Из событий жизни Г. Марселя, столь очевидно преломившихся в его творчестве, безусловно надо выделить одно из важнейших: в 1929 году, в возрасте 40 лет, Марсель принимает католичество. Вероисповедный вопрос здесь заслуживает

особого внимания, поскольку вся деятельность философа проникнута глубокой, страстной верой; и все же путь Марселя-католика отнюдь не прост. Отец философа отличался скептицизмом в отношении веры; семья матери была протестантской. Протестантской была и среда, в которой протекала жизнь Марселя после его вступления в брак; взаимная привязанность Марселя и его жены, Жаклин Бёгнер^ упрочила его тесные духовные связи с новой родней, в том числе с известным протестантским теологом Марком Бёгнером (впоследствии членом Французской академии). И тем не менее, когда перед Г. Марселем встал вопрос о приобщении к церкви (решающую роль здесь сыграло известное письмо к нему Ф. Мориака: <Отчего Вы не с нами?..>), он остановил свой выбор на католицизме как наиболее полном выражении христианства, высоко оценивая в нем универсалистские тенденции и терпимость. Однако в его учении об экзистенции сохранились и черты, созвучные протестантизму: ригоризм нравственных требований, предъявляемых личностью к себе, поиск Бога в душе, отказ от рационалистических традиций доказательства бытия Бога. Г. Марсель всегда был далек от католической ортодоксии, резко отрицательно относился к схоластической метафизике неотомизма, будучи последовательным выразителем августинианской линии в христианстве. По его собственному признанию, большое влияние на него оказали и греческие отцы церкви, в частности, Григорий Нисский. Для Г. Марселя конфессиональные разграничения в вере не имели никакого значения, Более того, можно говорить о том, что с течением времени его религиозное мировосприятие словно насыщается духовной атмосферой, предшествовавшей возникновению христианства или современной его становлению (предхристианской — или <перихристианской>, по словам Рикёра).

Важно отметить, что определяющие черты религиозной философии Г. Марселя: Бог как направление человеческой интенциональности, как ответ на призыв и как источник света, в котором совершается обращение, душевное преображение человека, — не переводят его философию на почву интуитивизма и иррационализма. Г. Марселю присущи рационалистическая манера рассуждений, строго логический подход к анализу субъективного опыта и переживаний", диалектическое развитие диалога с читателем, который для философа всегда является живым собеседником. Эти установки, равно как отсутствие догматизма, незаданность результатов дискуссии, делают понятным, почему после <экзистенциалистского <периода Г. Марсель предпочитает для своей философии предложенный ему термин <неосократизм> или <христианский сократизм>'".

Наряду с методом эвристического диалога основанием здесь может служить и пиетет Г. Марселя по отношению к великим греческим мыслителям, к их идеалу мудрости, приоритет нравственного, и особенно — важнейшее для его собственного учения утверждение этических предпосылок познания.

Итак, Г. Марсель стремится выйти в мир античной философии, обрести почву, питавшую философию Платона". Платон для него всегда — непревзойденная вершина философии. В 50-е годы отчетливо обнаруживается близость Г. Марселя М. Хайдеггеру: их объединяет тяготение к античным образам, к поэтическому космосу. Основной целью философских размышлений Г. Марселя становится, по-хайдеггеровски, <охранение бытия> (Wahmis des Seins), однако в центре бытия он по-прежнему помещает человека, с его телесной, чувственной организацией. Постановка вопроса о космосе для него, в отличие от Хайдеггера, не означает трансцендирования, <снятия> сферы нравственного. Если для Хайдеггера

священно само бытие и онтологическая миссия человека — быть <пастырем бытия>, то для Марселя сакральность бытия в мире выражена именно в человеке, и опасность, зреющая для бытия в нашу эпоху, связана прежде всего с обесценением человеческой жизни.

В 40-е годы марселевскому ощущению бытия поразительно созвучны символические образы <орфических стихов> Р. М. Рильке", «Золотых строф> Ж. де Нерваля (что дает повод некоторым католическим авторам упрекать его в пантеизме). В <орфическом космосе> Г. Марселя одухотворение природы означает благоговение перед жизнью, живым, сострадание к живому. Между тем, его беспокоит, что христианство, делая акцент на отречении от мира и аскетизме, на сверхъестественном, лишь нагнетает чувство обесценения, опустошенности мира, способствуя и так стремительно осуществляющейся десакрализации мира людей".

Как бы то ни было, центральной темой творчества Г. Марселя неизменно оставалась экзистенция, человеческая участь, судьба индивида в мире. И прежде чем остановиться на этом подробнее, необходимо учесть еще одно решающее обстоятельство в биографии Г. Марселя, опыт, наложивший печать на всю его жизнь: это служба в годы первой мировой войны в Обществе Красного Креста. В его обязанности входило выяснять судьбы пропавших без вести, отвечать на бесчисленные запросы близких; на нем лежала трудная миссия извещать об утратах, встречаться с родственниками погибших, находить слова утешения. На полях мировой войны оказались развенчанными унаследованные от оптимистического XIX века образ западной цивилизации, идея <исторического прогресса>. Здесь будущий философ воочию столкнулся с тем, что <субъект, делающий историю>, — это прежде всего человек, живущий однажды, чье чувственное существование глубоко уязвимо, открыто для боли и страдания; его поступками движет не стремление приблизить некие идеальные цели истории, а непосредственное чувство протеста или горя, тревоги за близких ему людей.

По существу, вся первая часть «Метафизического дневника> (начатого в 1914 г.) — это <выдавливание из себя по капле> идеалиста, воспитанного на схоластических университетских доктринах, которые в течение многих десятилетий прививались слушателям философии в Сорбонне^. В 1927 году в журнале <Revue de Metaphysique et de Morale> выходит статья Г. Марселя под названием, свидетельствовавшим о коренном повороте в его интеллектуальной биографии и одновременно — новом, значительном явлении в духовной жизни Франции: «Экзистенция и объективность>. (Год спустя она была перепечатана как приложение ко второй части «Метафизического дневника>, явившись его логическим завершением.) Андре Мальро и Шарль дю Бос были в числе первых, кто оценил значение «Метафизического дневника> для современной философии.

В годы своего формирования после первой мировой войны философия экзистенции заявила о себе необычайно резко и драматично — как мироощущение, родившееся в результате краха столетиями складывавшегося в западной цивилизации образа мира и человека". Доминанта марселевской философии этого периода — характерный для экзистенциалистской мысли тезис о незащищенности, <обнаженности>, неповторимости человеческого бытия. Понять позицию Г. Марселя помогает его прекрасная характеристика специфики экзистенциальной философии К. Ясперса и М. Хайдеггера, данная им в 40-е годы. Их философию он оценивает как глубоко новаторскую.

<... Подчеркивание роли пограничных ситуаций, — пишет Г. Марсель, — мне лично кажется одним из самых замечательных моментов философии Хайдеггера и Ясперса, в противоположность идеализму, пытающемуся их элиминировать, как бы растворяя в сиропе чистых абстракций. Расплата за подобное подслащивание — полная потеря связи с жизнью, с трагической человеческой реальностью, бросающаяся в глаза неспособность не только дать точный ответ на вполне определенные вопросы, которые нас вынуждает ставить экзистенция, чья сущность — в буквальном смысле слова драматическое бытие, но даже постичь их...>^ Против идеалистической гносеологии восстало сознание, внезапно ощутившее себя — здесь уместнее всего привести слова П. Клоделя, чьи образы были Г. Марселю особенно близки в начале 20-х годов, — <как крик боли перед лицом вещей, ставших неузнаваемыми>.
В сущностном противоречии с бытием индивида находятся, по Марселю, также манипулятивная практика общественных отношений в современную эпоху и питающая ее западноевропейская научная картина мира, параметры которой задает классическая гносеология". Не удивительно, что новый взгляд на вещи, предпосылки нового контакта сознания с миром формулировались Г. Марселем преимущественно как вызов. Если в дальнейшем для него экзистенция — это модус бытия и мыслится она в связи с бытием, то здесь она выступает в совершенно ином контексте, прежде всего — как антипод объективности.

В 20-30-е годы одну из важнейших задач познания Г. Марсель видит в том, чтобы вернуть <исконное значение> таким непосредственным формам нашего контакта с миром, как ощущение, восприятие. Их он называет вопросами ключевыми для философии (таковыми они оставались для него всегда). В классической гносеологии, отмечает он, показания наших органов чувств стали несамостоятельными моментами в анонимном процессе познания. Чувственно, реально переживаемая связь индивида с предметом созерцания или эмоций выпала из поля зрения рационалистической европейской науки: она расчленила эту связь, исказив ее, заменив антагонизмом субъектобъектных отношений. В действительности же ощущение - это не некое <сообщение>, посылаемое субъекту, а способ его бытия вместе с вещами, утверждает Г. Марсель, формулируя вопрос так, как это позже сделает М. Мерло-Понти. Система <объектов> отнюдь не открывает нам <бытие-в-себе>, а скорее маскирует, заслоняет его; в этом отношении, по мнению Г. Марселя, велика заслуга Канта перед европейской философией, поскольку он признал наличие пропасти между объектом и бытием-в-себе. Может показаться, в соответствии с идеалистической теорией познания, что взаимоотношения субъекта и объекта имеют двусторонний характер; однако в действительности <объект> не обладает непосредственной силой воздействия на субъект; <объект> — это то, о чем говорят в третьем лице, то, к чему я безучастен и что безучастно ко мне. В отличие от классического идеализма экзистенциализм постоянно подчеркивает реальное сопротивление мира субъекту, сознанию. Особенно блестящие примеры этого мы находим у Сартрае. Между тем, традиционный гносеологический субъект, утверждает Г. Марсель, совершенствуя свою систему вопросов и ответов, сам себе как бы <поставляет> объект, вклад самой реальности как бы сведен к нулю"*.

Так, согласно экзистенциализму, человеческая жизнь должна рассматриваться не в духе поверхностного фрагментарного психологизма: ей необходимо обрести свой истинный, онтологический вес. Анализ, интроспекция вовсе не <обнаруживают> для нас сознание, которое они сделали своим предметом. Осознание сознания —

это единство, неразложимое целое: в него нельзя ввести двойственность, искусственный антагонизм субъекта и объекта; оно ни при каких условиях не может сделать себя <объектом> для самого себя.

Экзистенциализм приложил немало усилий к тому, чтобы выявить влияние теоретико-познавательных форм отношения к миру, присущих той или иной эпохе, на практику общества. Так, в постановке Г. Марселем вопроса о неотчуждаемости духовно-чувственной организации индивида в действительности находит выражение проблема первостепенной важности, а именно отношение общественного человека к себе, его самовосприятие, интерпретация им <показаний> органов чувств как отражение того, насколько общество способно видеть в нем конкретного, чувственного индивида. Важнейшая идея здесь: человека ничего не стоит превратить в собственных глазах в <объект>, в <вещь среди других вещей>, когда им утрачено чувство причастности миру, неразрывности и <необъективируемости> этой связи (когда, вопреки утверждению науки, на его месте не может быть помыслен <кто угодно>)
"'. Не случайно Г. Марсель выдвигает на первый план проблему отношения субъекта к собственному телу" как к вещи, <инструменту>, или как к живому источнику восприятия, единственной в своем роде возможности интуитивного синтезирования представлений о мире. Это важнейший в его философии мотив инкарнации, воплощения, интерпретируемых отнюдь не в теологическом плане: именно тело <вводит нас в реальное окружение, объединяет с миром, тело — <экзистенциальная опора всего сущего>. (Г. Марсель резко выступает против теории психофизического параллелизма; отсюда — его критика картезианского <sum>: экзистенция не может быть следствием, <логическим выводом> из чего бы то ни было.)
Согласно Г. Марселю, в сегодняшних условиях обезличенной технобюрократической цивилизации действительно ключевую роль играет наше отношение к собственному телу: только неотчуждаемость этого отношения и дает нам возможность быть экзистенцией. Во всех иных случаях мы делает свое тело вещью — в той же мере и тем же способом, каким общество делает вещью нас. «В этих условиях, — писал Г. Марсель в 1940 году, — я не могу уделять своему телу внимания иного типа, отличного от того, какое я уделяю тем инструментам, которые общество дает мне в руки и которые я обязуюсь перед ним поддерживать в таком состоянии, чтобы их эффективность была как можно выше> — "

Через все творчество Г. Марселя проходит это разграничение двух понятий как несовместимых: тела с его психофизиологической жизнью <в глазах других>, находящегося всецело <вовне>, в сфере социального контроля и регулирования (включая науку, современную систему здравоохранения и медицинского контроля, государственнополицейскую систему идентификации личности и прочие бюрократические институты современного государствае), и тела, как оно воспринимается самим человеком, — не абстрактно и не потребительски, а чувственно и целомудренно. Это не <вещь>, полностью выявившая себя, доступная наблюдению и регистрации, а тонкая завязь еще не раскрывшихся возможностей, еще не обнаруживших себя душевных сил...

Совершенно очевидно, что тема эта, в том звучании, какое она обрела в творчестве Г. Марселя, выходит далеко за рамки гносеологической проблематики. Более того, напрашивается вывод, что основной моделью <объекта> в философии Марселя (как ни в одной другой ветви экзистенциализма) является именно тело в том

обезличенном, <дезинкарнированном> аспекте, к которому оно сведено в повседневности технизированного, бюрократизированного государствае.

Уже в начале своей деятельности Г. Марсель принципиально отказался от выстраивания философской системы: его работы чаще всего имеют форму дневниковых записей либо адресованы собеседнику непосредственно в лекции, беседе, интервью. Это — опыт размышлений, постоянно возобновляющийся, выверяемый, варьируемый - и недоговоренный, не <закрытый>, без готовых решений. Некоторые из основных категорий его философии вошли во французский философский словарь: recueillment, reflection seconde, <воплощение> как понятие философии; другие получили широкое хождение в литературе, как, например, антитезы <проблема — таинство>, <быть> и <иметь>.

Внимание Г. Марселя всегда сосредоточено на тех формах отношения к миру, опыт которых для человека как живого субъекта совершенно отличен от сферы <проблемного>. Именно этими формами полна жизнь, подобное постижение реальности, в отличие от научной абстракции, коренится в самих условиях человеческого существования. Это опыт поглощающих чувств, состояний верность, самоотверженность; опыт онтологически чрезвычайно значимых событий — рождение ребенка, любовь, смерть близкого человека; подобное переживание реальности Г. Марсель определяет как таинство, под которым, однако, не подразумевается ничего сверхчувственного. <Таинство> выступает как антитеза <проблеме>. «Проблема, — подчеркивает Г. Марсель, — это нечто, с чем я встречаюсь, что, в некотором роде, помещается передо мной... таинство же это то, во что я вовлечен сам и что, следовательно, мыслимо лишь в плане, в котором различение <внешнего> и <внутреннего> теряет всякий смысл>^. И, как всегда, убедительность марселевской мысли придает пример из области искусства. Так, утверждает он, в процессе творчества невозможно определить, то ли художник живет в искусстве, то ли искусство обрело в нем жизнь.
Знание, будучи обращено на человека, на индивида, должно иметь принципиально отличный от науки характер: оно должно быть понимающим, сберегающим целостную реальность того, на что устремлено. Поскольку это познание направлено на человеческое существование, элемент нравственного является важнейшим его фактором. Стоит обратиться к <несущим конструкциям> такого познания — их роль Г. Марсель постоянно подчеркивает и эксплицирует. Это recueillment — предварительный акт внутренней сосредоточенности, мобилизации всех душевных ресурсов индивида (достигаемой прежде всего путем освобождения от субъективной предвзятости, посредством трезвой самооценки^, освобождения от эгоизма и себялюбия). Это переход от первого, поверхностного взгляда на вещи ко второму уровню, к рефлексии второй ступени (reflection seconde): она является, по сути, <восстанавливающей, возвратом, восполнением> того, что было расчленено, редуцировано, упрощено в первичном акте познания.

Значительное место в трудах Г. Марселя отводится понятиям опыт, сознание, трансценденция... В каком-то смысле его философию можно было бы определить как <опыт против опыта>; так, тонкий анализ сферы опыта подводит философа к выводу о несостоятельности его понимания в традиционном эмпиризме — как <блока>, отделенного от субъекта, блока, который может быть изолированным предметом рассмотрения. (В этом смысле в философии XIX в., пишет Г. Марсель, происходит парадоксальное смыкание философии сенсуалистического происхождения с радикально от нее отличным идеализмом.) Чрезвычайно важная

роль отводится Г. Марселем рефлексии — ее первоначально даже трудно предположить в этой экзистенциалистски обращенной против рационализма философии, да и вообще — в условиях значительного влияния <философии жизни>. Между тем, эта роль рефлексии связана здесь, с одной стороны, с отказом от идеи <опыта> как пассивной регистрации впечатлений, а с другой — от концепции жизни как чистой спонтанности, концепции, при которой рефлексия выглядит сторонней либо враждебной жизни. (В последнем случае, отмечает Марсель, жизнь сводится, до некоторой степени, к своему животному выражению, и тогда вообще трудно понять, каким чудом рефлексия может быть <привита> жизни.) Так, философ утверждает: чем больше мы постигаем опыт в его комплексности, в том, что есть в нем активного, диалектического, чем полнее он как опыт, — тем более он представляет собой рефлексию. Рефлексия причастна самой жизни, она есть, собственно, форма существования; если взглянуть глубже, — рефлексия — это есть способ, каким жизнь переходит от одного уровня к другому^.

С традицией редуцированного подхода к опыту связано, согласно Г. Марселю, и представление о трансцендентности; это прежде всего трансцендентность по отношению к опыту, как некая потребность выйти за пределы опыта. Между тем, утверждает Г. Марсель, за пределами опыта вообще ничего нельзя помыслить; напротив, трансцендентное переживается именно в опыте, потребность в трансцендентности рождается главным образом из чувства внутренней неудовлетворенности субъекта. Мы должны попытаться понять трансценденцию, поместив ее в перспективу непосредственно прожитой жизни, а не в разреженный эфир чистой мыслит В этом смысле трансцендентное имманентно опыту.

Г. Марсель, безусловно, аналитик душевного опыта индивида. Критикуя <чистых философов, неспособных снизойти до рассмотрения повседневного человеческого опыта>, он называет свое учение <конкретной философией>, себя же — философом события (de l'evenement, и даже — de l'aventure^). Причем этот опыт рассматривается не в свете некой экзистенциальной, типологии, не как выражение общих условий человеческого существования: Г. Марсель призывает подходить ко всякой ситуации как к уникальной, отказываясь от формализма в этике, отбрасывая возможность всеобщих принципов и императивов.

В какой мере в онтологии Г. Марселя идет речь о бытии как таковом — сказать трудно. В одной из важнейших своих работ, «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему>, философ эксплицирует основные посылки своей онтологии, но <сфокусировано> все это, по сути, на внутреннем мире индивида как типичного представителя современного общества — на внутреннем мире мелкого функционера, например служащего метро, восемь часов в день выполняющего монотонную, бессмысленную работу; иными словами, вопрос о бытии вырастает на почве социальной и психологической неудовлетворенности, тревоги... Марсель с неослабевающим интересом следил за исследованиями выдающихся социологов труда - Ж. Фридмана, П. Навиля; он был глубоко озабочен проблемой опустошенности человеческой жизни в условиях автоматизированного, обезличенного способа существования, характерного для постиндустриального общества.

Так же трудно проследить, где в учении Г. Марселя проходит водораздел между верой и философией. Не случайно П. Рикёр в «Беседах> задает ему вопрос: как

согласуется столь частое его обращение к христианской благодати (grace) с сократическим методом анализа? Думается, на этот вопрос нет ответа. Творчество Г. Марселя проникнуто страстной верой, но его не интересуют вопросы теологии, конфессионального вероучения; речь идет о самом обыкновенном человеке. Более того, как свидетельствует Ж. Боэссе, участник марселевских <пятниц>, опубликовавший многое из его наследия, в преклонные годы Г. Марсель охотно признавал себя философом вне конфессии^. Во что верил Марсель? Прежде всего в Бога в душе, в сакральность человеческой экзистенции, всего живого.

В 50-е годы в свет выходят такие работы Г. Марселя, как «Люди против человеческого>, «Закат мудрости>, «Человек, ставший проблемой>. 06 этом периоде деятельности философа можно сказать, что Марсель не только внимателен к внутреннему миру индивида, но и глубоко трагически проницателен в том, что касается некоторых глобальных тенденций современного общества. (К сожалению, на исходе века мы вновь имеем все основания убедиться в усилении этих тенденций.) Так, в работах этих лет значительное место занимает тема <человека из барака> (l'homme de la baraque): речь идет о социальном явлении, чей масштаб вызывал у философа
беспредельную тревогу, о явлении, принявшем в XX веке массовый, повсеместный характер, — об эмигрантах, беженцах, переселенцах. Это люди, о которых экзистенциалисты могли бы сказать, что у них отнят жизненный мир. «Человек из барака> — это человек, лишившийся всего, чем он жил: личных привязанностей, повседневного окружения, вещей, предметов, бывших неотъемлемой частью его жизни, привычного пейзажа. Правда, общество, пишет Г. Марсель, пытается как-то компенсировать ему эту утрату, но оно не в силах предложить индивиду ничего, кроме абстракций, общих понятий: <пособие>, <социальное обеспечение>, <аграрная реформа>^...

После окончания второй мировой войны Г. Марсель, чье имя обрело известность в философских кругах далеко за пределами Франции, много ездит, выступает с лекциями. Он посещает США и страны Восточной Европы, Японию и Ближний Восток, Северную Африку и Латинскую Америку. Один из наиболее примечательных курсов лекций был прочитан им в Абердине в Великобритании (Gifford Lectures) в 1949 и 1950 годах (опубликован в двух книгах <Le Mystere de l'Etre>). Во Франции Г. Марсель очень редко выступал с чтением лекций (острое неприятие всей системы преподавания философии в университетах и коллежах Франции осталось в нем на всю жизнь), предпочитая творчество, общение с теми, кого он особенно почитал среди современных философов, путешествия, встречи с людьми, а также занимаясь в течение долгих лет, наряду с драматургией, литературной и музыкальной критикой (с 1945 г. он вел театральную рубрику в газете <Nouvelles litteraires>).

Не создав школы, не примкнув ни к какому направлению, не имея, наконец, широкой аудитории (в отличие, например, от Ж.П. Сартра), Г. Марсель в то же время продолжил давнюю, истинно французскую <авторскую> традицию размышления в философии. 06 этом напоминает нам Э. Жильсон, выдающийся французский томист, в сборнике «Христианский экзистенциализм: Габриэль Марсель>: «В философии, как, впрочем, и во всем, устойчиво лишь подлинное. Габриэля Марселя всегда будут читать - как Паскаля, Монтеня, Мэн де Бирана>"

ПРИМЕЧАНИЯ

^Marcel G. Journal Metaphysiquc. Paris, Gallimard, 1921. Среди основных работ Г. Марселя: Position et approches concretes du mystere ontologique. Paris, Desclee (ie Brouwer, 1933; Etre et avoir. Paris, Aubier, 1935; Du retus a l'invocation. Paris, Gallimard, 1940 (название последующих изданий — Essai do philosophie concrete); Le Mystere de I 'etre. I, II. Paris, Aubier, 1951; Homo viator. Une metaphysique de l'esperance. Paris, 1944, 1963
Les Hommes contre l'humain. Paris, La Colombe, 1951; L'Homme problematique. Paris, Aubier, 1955; Presence et Immortalite. Paris, Flammarion, 1959, 1968
'; Pour une sagesse tragiquc et son audela. Paris, 1968, и др.

^Однако было бы неверно думать, что поиск Сартра, опыт его экзистенциальной феноменологии не находили у Г. Марселя глубокого отклика: он неизменно отдавал дань тонкому психологическому дару Сартра. В свою очередь, на философию Сартра оказала значительное влияние проблематика <ситуации>, <отчужденного тела>, <обладания>, развивавшаяся Г. Марселем, — что нашло свое отражение в известных пассажах трактата «Бытие и ничто> (1943). Позже, в период полного разрыва с Ж.- П. Сартром, выступая с резкой критикой в его адрес, Г. Марссль продолжал находить многие его анализы <великолепными>, <изумительными>.

^Совсем иного рода эволюцию претерпело отношение Г. Марселя к бывшему соратнику Ж.П. Сартра, Альберу Камю, все больше тяготевшему к классическому европейскому гуманизму. «С появлением «Бунтующего человека> мое уважение к личности Камю только возросло; весть о его смерти потрясла меня, пишет Г. Марсель в 1963 г. — Иное дело Сартр: я склоняюсь к мысли, что он сам отрекся почти от всего, что первоначально снискало ему наше восхищение, по крайней мере уважение> (Marcel G. Homo viator. Paris, 1963, p. 19).

^Наиболее известные пьесы Г. Марселя: «Сердце других> (1921),<Божий человек> (1925), «Квартет фа-диез> (1925), «Расколотый мир> (1933), <Жадные сердца> (1949) и др. Многие пьесы Г. Марселя шли на сценах европейских театров.

^см.: Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel. Paris, 1968, p. 52. П. Рикср, участник семинаров Г. Марселя, значительный период своего творчества связывает с влиянием его идей, прежде всего в том, что касается проблем интерсубъективности. Очень много сделал для пропаганды его взглядов.

^Дю Бос (Du Bos), Шарль (1882 -1939) — известный писатель-переводчик, литературный критик, с которым Г. Марссль был связан многолетней дружбой. Топкий знаток и почитатель русской литературы. Популяризировал произведения И. С. Тургенева, А. П. Чехова.

^Глубокой трагедией для философа стала преждевременная смерть жены в 1948 г.

^Этим объясняется, в частности, широкое распространение учения Г. Марселя не столько в самой Франции, сколько, наряду со странами Европы, в таких отЛичпых друг от друга культурных регионах, как США и Япония, страны Латинской Америки и Ближнего Востока.

^Это дало основание П. Рикёру указать на близость философского метода Г. Марселя аналитике современной философии. Он остановился на этом вопросе на международной конференции в Сорбонне. (Rencontre autourde l'oeuvrc de Gabriel Marcel (a I 'occasion du 20-eme anniversaire de sa mort). -3-4 decernbrc 1993, Paris.)

^Этот термин был предложен известным французским теологом, исследователем творчества Г. Марселя Ксавье Тильетом. СМ.: Tilliette X. Gabriel Marcel ou le socratismc chretien. — In: Philosophes contemporains. Paris, Desclee de Brouwcr, 1962.

122

^см.: Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-dela. Paris, 1968.

^Marcel G. Rilke, temoin du spirituel. — In: Homo viator. Paris, 1944.

^Ibid., p. 340.

^Исключение, разумеется, составлял А. Бергсон; впечатление, производимое его лекциями, подрывавшими основы догматизма, было непередаваемо. И все же философия Г. Марселя сформировалась не под непосредственным влиянием Бергсона хотя без нее она вряд ли была бы возможна. Конкретное влияние на мировоззрение Г. Марселя в большей степени оказали Ф. Брэдли, Дж. Ройс; очень велика роль персонализма У. Хокинга. Сам «Метафизический дневник> был посвящен А. Бергеону и У. Хокингу. Из французских мыслителей наибольшую роль играли писатели — М. Пруст, П. Клодсль и другие.

^<Европейская цивилизация умерла 1 августа 1914 года, — писал Г. Марсель в последней своей книге мемуаров. — Наша блистательная литература в период между двумя войнами — это лишь сияние, разлившееся на равнинах после захода солнца> (Marcel G. En chemin, vers quel eveil? Paris, Gallimard, 1971, p. 135).

^Marcel G. Du refus a l'iiivocation. Paris, 1940, p. 301.

^В докладе «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему>(1933) Г. Марсель, характеризуя ситуацию обездоленного, дезориентированного человека, говорит как позже Т. Адорно и М. Хоркхаймер, а также другие представители Франкфуртской школы, усматривавшие прямую связь между абстрактным характером знания и развитием общества, — о <жестоком идеологическом обмане>, который <все более и более бесчеловечный порядок и такая же философия (сперва воздействовавшая на его формирование, затем ставшая рабским слепком с него) равно постарались укоренить в беззащитных умах> (Op. cit., p. 259).

^Так, в очерке о понятии интенциональности у Э. Гуссерля Ж. П. Сартр пишет: «Мир не ассимилируется сознанием, не может быть <усвоен> им. Чуждый, непроницаемый, он отталкивает от себя мысль, также не имеющую субстанции, обреченную вечно рваться за собственные пределы...> {Sartre J.P. Une idec fondamentale de la phenomenologie de Husseri: l'intentionnalite. — <Situations I>. Paris, 1947, p. 31). Об экзистенциалистском субъекте можно сказать, что он всецело — устремленность в мир, отношение к миру, а не отражающее (по Сартру,

<переваривающее>) сознание его. Критику <отражающего> сознания, сознания-зеркала, см. и в более поздних лекциях Г. Марселя (<Le Mystere de l'Etre, 1951).

^Ср.: М. Мерло-Понти: «Для того, чтобы в мире видеть или воспринимать <объекты>, чувствам нужно <измерение отсутствия>, та ирреальность, благодаря которой субъект может сознавать себя в качестве субъекта, а объект — существовать для него> (Merleau-Ponty M. Phenomenologie dc la perception. Paris, Gallimard, 1945, p. 274).

^Ответ, даваемый здесь наукой, ложен, пишет Марсель, ибо он касается не меня; вместо моего видения мира он вводит зрительную функцию объективно контролируемого тела — тела <в глазах других>, которое я не воспринимаю как свое.

^Это особо подчеркивал П. Рикёр в 1968 г.: «В то время как французская философия загипнотизирована проблемами языка, Вы открыли путь философии тела> (Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel, p. 16).

^Marcel G. Du refus a l'invocation. Paris, 1940, p. 127.

^И здесь он в определенном отношении предваряет позднейшие исследования, в частности проблемы стратегии управления индивидами и некоторые другие, разрабатывавшиеся М.фуко.

^Именно манипулятивные тенденции в отношении индивида по-123

зволяют Г. Марселю подвести общую черту под исторически, казалось бы, абсолютно разнородными явлениями — что он и делает в одной из последних своих работ. В чуть брезжущем свете нового (орфического) мироощущения, пишет он, <рассеются, как предутренний кошмар, призраки истории - инквизиторы и технократы> (Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-deli. Paris, 1968, p. 309. Курсив мой. — Г. Т.).

^Marcel G. Position ct approches concretes..., p. 57,59.

^<Никогда не достаточно быть абсолютно правым> — одно из наиболее глубоких положений моральной философии Г. Марселя, требующей отказаться от чувства собственной <праведности> и отнести к себе, взять на себя общее несовершенство, общие человеческие коллизии и драмы; только из этого могут родиться подлинное сочувствие другим, взаимопонимание, человечность.

^И обращение, пишет Г. Марсель в книге «Таинство бытия>, касаясь столь важной для него темы, оно тоже - вид рефлексии: у Нехлюдова в <Воскресении> и даже у Раскольникова.

^Marcel G. Le Mystere cic l'Etrc.
1. Paris, 1951, p. 42.

^Evencment (франц.) — происшествие, событие, случай; в слове aventure (франц.), <событие>, преобладает момент неизведанности, риска.

^Bouesseci. — In: <Cite>. Paris, 1986, decembre, n" 14, p. 4.

^Marcel G. L'Homme problematiquc. Paris, 1955, p. II -24.

^Gilson E. Un exempic. — In: Existcntialismc chretien: Gabriel Marcel. Paris, Plon, p. 2.

В. Л. Кошелева
МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ

Морис Мерло-Понти (1908-1961) — французский философ, крупнейший представитель одного из самых влиятельных направлений в философии XX века — экзистенциально-феноменологического. Философские воззрения Мерло-Понти сложились в результате осмысления феноменологии Гуссерля, ее эволюции к идеям <жизненного мира> и дальнейшей экзистенциалистской интерпретации в учении Хайдеггера. Современные исследователи творчества Мерло-Понти считают, что в развитии феноменологического способа философствования он пошел дальше большинства французских философов, не исключая и Сартра, и это по праву закрепило за ним место виднейшего продолжателя учения Гуссерля и ведущего феноменолога Франции.

Морис Мерло-Понти родился 14 марта 1908 года в Рошфор-сюр-Мер. Философское образование получил в Высшей нормальной школе, где познакомился с Сартром, ставшим его личным другом и единомышленником (разрыв с ним произошел в 1953 г. по политическим соображениям). Во второй половине 30-х годов он основательно изучает труды представителей гештальтпсихологии М. Вертгеймера, В. Келера, К. Коффки, К. Левина и других и одновременно с этим работает над неопубликованным наследием Э. Гуссерля. С 1944 года начинает преподавать философию — сначала в Лицее Кондорсе и в Лионском университете (1945-1949), затем в Сорбонне, в Высшей нормальной школе и в Коллеж де Франс (с 1953 г.). Умер Мерло-Понти 4 мая 1961 года в Париже — внезапно, за письменным столом, оставив незавершенной задуманную философскую трилогию: «Истоки истины>, «Введение в прозу мира> и «Трансцендентный человек>.
Центральная проблема философских исканий Мерло-Понти — бытие человеческой субъективности и ее отношения с миром. Своими работами французский феноменолог внес серьезный вклад в развитие философских и психологических аспектов междисциплинарной теории смысла, являющейся величайшим достижением гуманитарной мысли XX века.

В творчестве Мерло-Понти выделяется три основных периода. К первому относятся два сочинения: ранняя работа «Структура поведения>, написанная в 1938 году, но опубликованная лишь несколько лет спустя, в 1942-м, и увидевший свет тремя годами позже фундаментальный труд «Феноменология восприятия> (1945).

В «Структуре поведения> Мерло-Понти широко использует материал психологии: значительная часть работы посвящена анализу рефлекторной теории и бихевиоризму, гештальтпсихологии и психоанализу. Однако философа интересуют не столько конкретные, специфические темы психологии, сколько общие

методологические посылки и способы исследования, которые она обнаруживает, а также философские выводы и решения, к которым приходит в результате своих изысканий. Истоки глубочайшего кризиса психологии, как и философии в целом, Мерло-Понти видит во всевластии объективирующего подхода к проблемам человеческого существования, в господстве целевой — эмпиристской или интеллектуалистской — рациональности над более высокими ее формами ценностной и смысловой. Так, рассматривая бихевиоризм в качестве новейшей модификации объектно-детерминистского анализа, философ приходит к выводу, что последний, пытаясь свести поведение любой сложности к формуле <стимул — реакция>, оказывается неспособным отличить образ действия как набор внешне фиксируемых фактов от собственно человеческого поведения, обладающего внутренним единством и представляющего собой не последовательность отдельных реакций на внешние раздражители, но целостный отклик на жизненно важные ситуации, или проявление единого человеческого смысла. Придавая огромное значение гештальтистской идее целостности, или <формы>, а также гуссерлевской трактовке понятия <феномен>, Мерло-Понти определяет человеческое поведение как <символическое>, которое не просто имеет значение, несводимое к объектным детерминациям, но и само рождает смысл, благодаря которому культурный мир выстраивается вокруг человека, становится родственным ему.

В поисках предельных, онтологически-изначальных структур укорененности человека в мире и адекватных методов их анализа Мерло-Понти в своем труде «Феноменология восприятия> углубляет феноменологическую редукцию и интенциональный анализ Гуссерля. Не принимая абстрактно-гносеологической интерпретации учения Гуссерля, фиксирующей внимание на <чистых структурах сознания> и его специфических модусах, Мерло-Понти считает, что интеллекту алистская рефлексия не способна быть последовательной и полной, поскольку утратила понимание своего собственного начала. Напротив, важнейший урок феноменологической редукции состоит в признании невозможности полной редукции и в осознании зависимости радикальной рефлексии от <иррефлексивной жизни>, которая есть ее <изначальная, постоянная и конечная ситуация>'. Человек изначально связан с миром, и все усилия трансцендентальной феноменологии направлены на то, чтобы вернуться к <живому опыту феноменов>, описать априорные структуры нашего вовлеченного присутствия в мире.

В качестве такого феномена, или изначального, жизненного слоя опыта, где возникает система <я — другой - вещи>, и происходит одновременно и подлинное самовыражение субъективности и конституирование мира культурного смысла, Мерло-Понти рассматривает восприятие, предпринимая его онтологическую трактовку; он развивает теорию <феноменального тела> и его особого существования, <третьего рода бытия>, отличного как от прочных форм бытия вещи, так и от рационально-рефлексивного, когитивного сознания, обладающего собственной <плотностью>, экзистенциальным <пространством>. С помощью идеи <феноменального тела>, которое представляет собой не сумму органов, не физиологический объект, но воплощенную субъективность, одухотворенную плоть, уникальный инструмент вживания в мир и понимания его, Мерло-Понти стремится выделить тот пласт сознания, который ускользал от внимания предшествующей философии и психологии или деформировался ими, ибо он, по его мнению, является не логико-гносеологическим, а бытийным, онтологическим. Это сфера интенционально-действующей субъективности, обладающей собственной

<размерностью> и представляющей собой совокупность уникальных образований, неразложимых целостностей, <чувственно-смысловых ядер>, которые не вызываются, и не отменяются рациональным познанием, и, следовательно, не зависят от него, но спонтанно и самопроизвольно распространяют собственные действия, определяют наш способ проектирования мира и наши возможности, в том числе и сами способности мышления.

Таким образом, в противоположность классическому рационализму, в котором бесплотному, бестелесному субъекту мир дан <без дистанции>, рационально <прозрачно>, то есть интеллигибельно, Мерло-Понти утверждает, что сознание не есть исходная <абсолютная точка> вневременного наблюдателя, — жизнь сознания имеет в своей основе дологическое единство телесной схемы, феноменального тела, которое <не есть чистая данность, пассивно полученная вещь>, но <временной синтез>, <временность>, позволяющая <обнаружить в субъекте восприятия его непрозрачность и историчность>^ Именно феноменальное тело, ассимилируя, интегрируя, вбирая в себя все метаморфозы пережитого, все сцепления существования, растягивает затем многочисленные интенциональные нити, благодаря которым мы постигаем природу, вещи и поведение других как культурные ценности. В «Феноменологиии восприятия> Мерло-Понти подробно анализирует различные человеческие способности и проявления (от перцептивной и двигательной функции в нормальных и патологических состояниях до сложнейших <метафизических> чувств, мышления, языка и т.п.) и приходит к выводу, что все эти явления кажутся непостижимыми, если трактовать человека как <пучок инстинктов> или как систему, управляемую рациональным мышлением, и не видеть, что жизнь сознания имеет в своей основе <интенциопальную арку>, благодаря которой вокруг нас проектируется наше прошлое, наше будущее, наше человеческое окружение, складывается физическая, идеологическая и моральная ситуация>^.

В итоге заслугу феноменологии Мерло-Понти видит отнюдь не в отрицании единства опыта, а в ином, нежели традиционное, его истолковании; единство опыта не гарантировано универсальностью мышления, которое по своему усмотрению может обосновывать любую человеческую способность; это единство определяется не чем иным, как горизонтом возможных реализаций, изначально действующей интенциональностью, осознанием не только того, что <я мыслю>, но и того, что <я могу>. Понятие феноменального тела как интенциональной, воспринимающей субъективности позволяет, по мнению Мерло-Понти, не только по-новому определить единство опыта, чувств и действий, но и саму возможность понимания. Феноменальное тело является у Мерло-Понти не только уникальным способом присутствия человека и средством его непрерывного диалога с миром, но и <общим инструментом понимания>. Тело есть <тот странный объект, который использует собственные элементы в качестве общей символики мира>; когда же <значения, которые имеются в виду, не могут соединяться с его естественными органами и необходимо создавать нужные для этого инструменты, оно проектирует вокруг себя культурный мир>^

Рассматривая <воплощенный смысл> как первичный феномен, тело как <саму действительность выражения>, а существование как непрерывное трансцепдирование, то есть движение смысловыявления и смыслополагания, <преобразующее факт в ситуацию и берущее ее на себя>, Мерло-Понти исследует возникновение смысла на трех взаимосвязанных уровнях: уровне индивидуально-

личностного существования, интерсубъективной коммуникации и коллективной истории и культуры. Первому аспекту смысла посвящена «Феноменология восприятия>, два вторых Мерло-Понти подробно разрабатывает в последующей серии книг и статей.

Во второй период творчества, с конца 40-х до середины 50-х годов, Мерло-Понти написал ряд работ, в которых попытался применить выводы «Феноменологии восприятия> к самым различным областям: литературе, лингвистике, наукам о человеке, политике. Это — «Гуманизм и террор> (1947), «Смысл и бессмыслица> (1948), «В защиту философии> (1953), «Науки о человеке и феноменология> (1953), «Приключения диалектики> (1955). Часть статей, написанных в этот период, впоследствии была включена в книгу «Знаки> (1960).

Задаваясь вопросом о том, как может состояться опыт культуры, в который индивид погружен от рождения, но которым он, тем не менее, никогда не обладает так, как обладает вещью, Мерло-Понти пытается представить феноменологию в качестве единственного способа философствования, благодаря которому можно преодолеть крайности и субъективизма, и объективизма и прийти к целостному пониманию природы, поведения человека, значения языка, произведений искусства, философских доктрин и исторических событий, ибо за всеми этими отношениями, по его мнению, стоит одна и та же структура — глубинное значащее ядро, или <собственное тело>, которое, спонтанно обнаруживая себя, высвечивается в любой перспективе, обретая свой подлинный смысл в трансцендентальном поле символического человеческого существования.

Придавая в своей теории смысла важное значение феноменологии общения и говорения, Мерло-Понти подчеркивает, что смыслосозидание начинается уже на уровне <безмолвного cogito>, бессловесной, или естественной, символизации, когда тело использует свои собственные части в качестве символов, чтобы достичь единства жеста и мимики, в которых уже раскрывается стиль жизни индивида, его эмоционально-аффективные ценности и экзистенциальные значения. Сам процесс перевода первоначального перцептивного опыта в область символического и побуждение выразить себя имеют своей целью передать жизненные ценности одного человека другому человеку, поколению или культуре. Однако именно проблема <другого> всегда представляла собой непреодолимую трудность как для традиционной философии сознания, так и для объективистской мысли. В самом деле, если определять субъективность как рефлексивное cogito, как <внутреннее>, то <я> не может знать ничего, кроме своего собственного <я>. Конституируя и объективируя другого, я, тем не менее, не могу не понимать, что другое сознание мне недоступно, так как другой <взгляд> на мир не может быть конституирован. Напротив, если полагать, что моему телу, действующему, живущему, воспринимающему, присуще сознание, то восприятие другого сознания и множественности сознаний более не представляет трудности. Благодаря феноменальному телу как <важнейшему культурному объекту>, <носителю поведения>, <инструменту выражения и познания> индивид способен воспринимать интенции другого человека, понимать его духовный мир, постигать его видение мира и жизненную позицию в процессе интерсубъективной коммуникации. Не принимая концепции межличностного общения Сартра, у которого единственно возможным отношением между индивидами, в конечном счете, оказывается взаимное отрицание, Мерло-Понти считает, что в подлинном общении индивиды открыты друг другу как <трансцендирующие

трансценденции> и потому ничто так не расширяет их собственных возможностей и не обогащает мир культуры, как личностная коммуникация. Экзистенциальные значения и смыслы, возникающие на уровне <безмолвного cogito> и естественной символизации, становятся фактом культуры в той степени, в какой они включаются в межличностное общение индивидов, а также — с помощью искусственной символизации — в более опосредованные отношения и более широкий исторический контекст, связанный с деятельностью целого ряда поколений, творящих богатство культуры и ее смыслов.

Искусственная, или конвенциональная, символизация надстраивается, согласно Мерло-Понти, над уровнем спонтанного, первичного восприятия и естественной символизации и находит свое выражение в речи, языке, литературе, искусстве, философии, науке, политике и т.д. В качестве важнейшего средства искусственной символизации Мерло-Понти рассматривает слово, придавая исключительное значение философскому анализу языка. Феноменология языка, считает французский философ, раскрывает человеческую субъективность в самых ее <фундаментальных измерениях>, поскольку именно в лингвистическом опыте, как в фокусе, концентрируются такие черты собственно человеческого, как интерсубъективность, обращенность к другому, способность к общению, пониманию, трансцендированию, спонтанность выражения и самовыражения, историчность. Поэтому феноменология языка, в отличие от лингвистической науки, не может рассматривать язык лишь в аспекте сложившейся системы значений и устойчивых нормативных форм: словаря, грамматики, фонетики, синтаксиса и проч. Используя некоторые идеи Ф. де Соссюра\ М. Мерло-Понти различает <слово сказанное> — язык как готовый продукт заданных значений, закрепленных в наличных знаках, и <слово говорящее> язык как творческий процесс живого говорения, в котором преодолевается напряжение между концептуальным значением и новым, экзистенциальным смыслом слова. Конечно, чтобы языковое общение состоялось и говорящие поняли друг друга, словарь и синтаксис должны быть им уже известны, однако первичное, и определяющее, значение Мерло-Понти придает живому слову и говорящему субъекту, который с помощью устоявшихся языковых форм выражает собственные значимые интенции, стиль бытия и жизненные ценности. В языковом общении человек занимает определенную позицию в мире культурных ценностей, смыслов и значений, соотносит собственное видение мира с видением других. При помощи слова человек <трансцендирует>, то есть преодолевает, данное состояние и открывает новые значения, делая их элементом собственного поведения. Таким образом он включается в культурно-историческую деятельность по выявлению, обретению и созданию смысла.

Другой важнейшей темой философии Мерло-Понти является феноменологическое исследование литературы и искусствае в ходе которого он углубляет многие положения своей теории смысла. Обращаясь к истории художественной литературы и живописи — этим двум наиболее ценимым Мерло-Понти искусствам, он приходит к выводу, что под <видимым> содержанием творений искусства скрывается <невидимая> <глубина смысла>. Стремление обрести и выразить уникальное ценностно-смысловое измерение человеческого бытия роднит искусство, по мнению Мерло-Понти, с экзистенциальной философией, которая определяет <всю жизнь как скрытую метафизику и всю метафизику как объяснение человеческой жизни>^. Это означает, что метафизика не может более рассматриваться в качестве исключительной прерогативы узкого круга

философов-специалистов, имеющих своей целью исчерпывающее объяснение мира и человека с помощью концептуальных схем, ссылаясь на Бога, Абсолютный дух или неизменную человеческую природу. Метафизика, согласно Мерло-Понти, коренится в глубинных структурах человеческого существования, которое никогда не является простой суммой объектов и причин, но представляет собой предельную форму интеграции, неразложимую целостность смысла, воссоздаваемую в самом нашем существовании, в изумлении и потрясении, в боли и страдании, в любви и ненависти, являющихся по своей сути не психологическими, а метафизическими. Метафизическая, ценностно-смысловая структура человеческого существования определяет призвание не только философии, но и искусства. Философия существует не для того лишь, чтобы оперировать абстрактными понятиями, а искусство — не для того, чтобы излагать идеи: философ и художник, каждый только ему присущим способом, призваны выражать отношение человека с миром, временем и другими людьми, передавать видение мира, свойственное поколению людей, к которому они принадлежат, <рассказывать истории>, в которых раскрывается специфический образ поведения личности и ее сосуществования с другими.

В сочинениях «Гуманизм и террор> и «Приключения диалектики>, а также в серии публицистических статей, написанных для журнала <Temps modernes>, политическим директором которого Мерло-Понти был до конца 50-х годов, он пытался дать анализ эпохи с позиций феноменологической концепции истории. Отвергая спиритуализм, растворяющий историю в абсолютном разуме, а также материализм, сводящий ее прежде всего к экономическому значению, Мерло-Понти считает необходимым заниматься не <головой> (Гегель), не <ногами> (Маркс), а <телом> истории. Утверждая что история не является бесформенным нагромождением случайных и разрозненных событий и фактов, но представляет собой единство юридических, моральных, религиозных, экономических и др. отношений, Мерло-Понти вместе с тем отказывается строго субординировать значимость взаимодействующих сторон, поскольку в действительности, по его мнению, их переплетение и единство всегда оказываются более сложными, неоднозначными, многосмысленными в силу самой фундаментальной структуры индивидуального человеческого существования и коллективной истории и культуры. Задача историка заключается в том, чтобы проникнуть в толщу этих смыслов, раскрыть и расшифровать их. Не занимаясь апологетикой капитализма, Мерло-Понти считал, что свобода человека попрана во всех современных ему общественных системах. Именно этим объясняется негативно-критическое отношение французского философа к радикальной практике социализма.

Размышляя о судьбах революций, Мерло-Понти приходил к выводу, что в них всегда преобладает разрушительный импульс, <насильственная критика>, а общественный класс, выражающий идеи революции и становящийся господствующим в ее результате, утрачивает свою прогрессивность, <впадает в декаданс>. Если революция и может быть признана истинной, то только как непрерывное движение, трансцендирование, составляющие саму сердцевину человеческой истории.

В конце 50-х годов начался третий период творчества Мерло-Понти, наметивший его переход от экзистенциальной феноменологии к так называемой <новой онтологии>. Поздний Мерло-Понти пришел к выводу о невозможности трактовать интенциональные отношения телесной субъективности и воспринимаемого мира

как безосновные. Поставив в работе «Видимое и невидимое> (1964) вопрос о подлинном источнике субъективности в мире, Мерло-Понти пытался найти его в особом роде бытия, <Плоти>, или <диком>, <первоначальном> Бытии, для которого в классической философии не существовало даже понятия, но которое, с его точки зрения, позволяет окончательно преодолеть альтернативу субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, видимого и невидимого, поскольку перво-Бытае является не бытием-в-себе, или объективной реальностью, и не бытием-для-себя, или конституирующим сознанием, но «Всеобщим Чувственного>. Первоначальное Бытие, Плоть, или Всеобщее Чувственного, и есть, согласно Мерло-Понти, подлинная трансценденция, в движении которой формируется и видимый мир, и видящая субъективность, и происходит переплетение воспринимаемого и воспринимающего. Будучи открытым, динамичным, процессуальным, перво-Бытие, по Мерло-Понти, является источником всех смыслов, самой возможностью соизмеряемости и значимости каждой вещи и существующего индивида, поскольку они, в свою очередь, выступают как результат раскрытия Бытия, поскольку они порождены, обогащены и соизмерены с ним. Основные сочинения третьего периода творчества Мерло-Понти остались незавершенными. Главный итог, к которому пришел в результате своих поисков французский философ, состоит в признании трансцендирования и смысловыявления как основополагающих характеристик Бытия и человеческого существования и, как следствие этого, в принятии <неопределенности>, <неоднозначности> и <многосмысленности> в качестве неустранимой онтологической структуры человеческого существования, истории и культуры. Только учитывая в полной мере это решающее обстоятельство, человек может овладеть искусством плодотворного и взаимообогащающего диалога с природой, иными культурами и другими людьми, что является жизненно важным для современной цивилизации.

Философские идеи Мерло-Понти и сегодня продолжают оказывать существенное воздействие на представителей феноменологии, герменевтики, структурализма, философии культуры, философии языка, феноменологической социологии, неомарксизма и других новейших течений как во Франции, так и за ее пределами.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perception. Paris, 1945, p. IX.

^Ibid., p.276.

^Ibid., p. 158.

^Ibid., p. 171.

^см.: Merleau-Ponty M. Signes. Paris, 1960, p. 48-50, 109-111.

^Проблемам художественной литературы и искусства Мерло-Понти посвятил ряд работ: статьи «Сомнения Сезанна>, «Роман и метафизика>, помещенные в сборнике «Смысл и бессмыслица> (1948), эссе «Око и дух>, написанное в 1960 г. для журнала <Art de France>, а также созданный в последний период творчества труд «Проза мира>, который был опубликован уже после смерти автора, в 1969 г.

^Merleau-Ponty M. Sens et nonsens. Paris, 1948, p. 47.

И. С. Вдовина
ЭММАНЮЭЛЬ МУНЬЕ

В октябре 1932 года в Париже вышел в свет первый номер журнала <Esprit> (<Дух>), основателем которого был двадцатисемилетний французский философ Эмманюэль Мунье (1905-1950), католик по вероисповеданию. Вокруг журнала объединилась молодая интеллигенция — философы, публицисты, литераторы, литературные и художественные критики самых разных ориентаций, озабоченные судьбой современного человека, переживавшего в ту пору глубокий духовный кризис.

Рождение <Esprit> свидетельствовало о появлении на философской арене нового течения — французского персонализма, которому вместе с феноменологией, экзистенциализмом и неотомизмом предстояло составить целую эпоху в интеллектуальной жизни Франции первой половины XX века. Центральной проблемой философии персонализма стал вопрос об универсальном развитии человека, о личности, что, собственно, и дало название этому течению (от лат. persona — личность). Имя Эмманюэля Мунье, основоположника и ведущего теоретика французского персонализма, прочно вошло в число наиболее влиятельных фигур философии нашего столетия.

Э. Мунье — автор работ «Персоналистская и общностная революция> (1935), «От собственности капиталистической к собственности человеческой> (1936), «Манифест персонализма> (1936), «Персонализм и христианство> (1939), «Трактат о характере> (1946), «Введение в экзистенциализм> (1947), «Персонализм> (1949, рус. пер. - 1995), «Надежда отчаявшихся> (1953, рус. пер. — 1992) и др. В 1961- 1962 годах в Париже увидело свет четырехтомное издание произведений Мунье, куда вошли все основные труды родоначальника французского персонализма.

Французский персонализм задумывался его создателем как вариант социального христианства левой ориентации. В орбиту его осмысления включались важнейшие события первой трети XX века: мировая война, Октябрьская революция в России и социалистические революции в Германии и Венгрии, всеобщий экономический кризис 1929-1932 годов, наступление фашизма в Германии. В напряженной атмосфере 30-х годов руководимый Мунье журнал звал верующих и атеистов к совместной борьбе на стороне прогрессивных сил против угрожающих человечеству и его культуре явлений, и прежде всего — против фашизма. Идея <вовлеченного существования> стала главенствующей в персоналистской философии, призывающей человека к осмысленному, творческому выполнению своей высокой миссии на Земле.

Э. Мунье и его соратники (католические мыслители Ж. Лакруа, М. Недонсель, Г. Мадинье, П. Фресс, П. Рикёри др.) признавали равное право на существование различных мировоззрений, в том числе и атеистического. <Esprit> создавался как журнал, поддерживающий плюрализм мнений и оценок, объединяя вокруг себя людей различных мировоззренческих ориентаций с целью выработки

всецивилизационного миропонимания. Основатель персонализма надеялся на то, что его журнал будет способствовать созданию нового поколения людей, занимающих ответственную позицию в мире, готовых осуществлять личностный выбор и вести общественно значимую деятельность независимо от их мировоззрения и конфессиональной принадлежности.

Рассматривая вопрос о <кризисе человека>, сторонники персонализма во Франции пытаются осмыслить его как следствие общего кризиса современной цивилизации. По справедливому утверждению Ф. Дюмона, причиной, вызвавшей к жизни концепцию персонализма, была <порочность самой истории>^ Основоположник <личностной философии> писал на этот счет: «Наш журнал основан группой молодых людей, осознавших свою ответственность за нищету, царящую в мире, решивших уничтожить утвердившийся беспорядок и построить новое общество, основанное на действенном примате духовных ценностей>^.

В связи с отмеченными тенденциями в первые годы существования <Esprit> неоднократно возникала угроза его осуждения со стороны Ватикана, не признавшего столь далеко идущего <экуменизма> Мунье и его единомышленников; недовольство Рима вызывали и требования философов-персоналистов отделить христианство от <утвердившегося беспорядка> (капитализм), и персоналистская концепция <вовлечения>, и <скромность> самой веры сторонников личностной философии.

Создавая персонализм как философское учение, Мунье намеревался обновить христианскую концепцию человека, ассимилируя наиболее влиятельные в современном ему мире философские антропологические теории и прежде всего — экзистенциализм и марксизм. Вместе с тем ответ на вопрос о качествах и свойствах личности философы-персоналисты искали у Сократа и Цицерона, Декарта и Лейбница, Канта, Паскаля, Мальбранша, Руссо, Фихте, Шелера, Бергсона, Пеги, Прудона, Бердяева, Достоевского, Л. Толстого, Ленина.

Зарождение понятия личности Мунье связывает с христианством, которое, как он отмечает, первым заговорило о множественности человеческих душ и призвало каждую из них внутренне приобщиться к божественному. <Глубинный смысл человеческого существования состоит... в том, чтобы переменить <тайну своей души>, чтобы принять в нее Царство Божие и воплотить его на Земле>^. Идея о воплощении Царства Божия на Земле стала программной в философии французского персонализма. В этом плане <личностная философия> идет в русле августиновской антропологии, которую Мунье воспринял как призыв к <возвеличению земной жизни>. Отказавшись от радикального противопоставления града Божия и града земного, Мунье вслед за Ш. Пеги переинтерпретировал соотношение <священного> и <мирского> следующим образом: духовный порядок не есть метафизический принцип, отделяющий человека от его земного удела; он динамическая сила, проявляющая себя в человеческом обществе. Град Божий и град земной навеки переплелись друг с другом, и они различаются лишь по своей направленности. Таким образом, в отличие от традиционного христианства, нацеливавшего человека главным образом на созерцательную жизнь, Мунье и его соратники сделали акцент на жизни активной, придав идее о воплощении божественных ценностей на Земле вполне конкретный вид.

В 30-е годы, говоря о <кризисе человека>, Мунье понимает его прежде всего и как кризис деятельных способностей индивида, вызванный его участием в капиталистическом производстве, и как упадок духовности, явившийся следствием буржуазного образа жизни и дехристианизации широких народных масс; вместе с тем Мунье беспокоит слияние христианства с <буржуазным беспорядком>. В одном из первых номеров <Esprit> Э. Мунье и Ж. Маритен (впоследствии ведущий теоретик неотомизма, в 30-е гг. стоявший рядом с Мунье у истоков персонализма) объявляют о намерении сторонников <личностной философии> отделить христианство от буржуазного мира, <вырвать Евангелие из рук буржуазии^. Задача, которую ставят перед собой теоретики персонализма, — это разработка новой концепции христианства, которая могла бы стать духовной опорой людей в деле преобразования буржуазной цивилизации на гуманистических основаниях.

В поисках сущности человека Мунье обращается к практической стороне его жизнедеятельности; пытаясь определить роль труда в жизни индивида, он пользуется понятием <вовлечение>. В этом сказывается известное влияние марксизма, который первоначально воспринимался Мунье сквозь призму взглядов Н. Бердяева. В первом номере <Esprit> Бердяев опубликовал статью «Правда и ложь коммунизма>, которую Мунье сразу же отметил как весьма содержательную. К наиболее значимым <истинам> коммунизма русский мыслитель относил критику буржуазного общества, его пороков и противоречий, развенчание эксплуатации человека человеком, призыв к изменению социального порядка, угнетающего индивида, стремление придать мышлению и деятельности людей универсальный характер.

Несмотря на сильное влияние идей Бердяева, Мунье был несогласен с тем, как русский философ трактовал проблему объективации. Бердяев не верил в возможность самореализации человека во внешнем мире; для него конфликт между материей и духом, имманентным и трансцендентным был абсолютным, а потому и неразрешимым: <...дух революционен, материя же консервативна и реакционна>, <дух хочет вечности, материя же знает лишь временное> \ Мунье диалектически понимал взаимодействие духа и материи и видел в нем главное условие для самоосуществления человека как личности. В работе «Персоналистская и общностная революция> он пишет о трех основных измерениях личности: призвании, воплощении и объединении, делая акцент на <воплощении в труде>.

Труд для Мунье есть прежде всего творчество, в процессе которого человек выступает законодательным, целеполагающим существом (<труд осуществляется ради творчества>); создавая тот или иной продукт, человек не только выражает себя, но — определенным образом — и завершает себя (<труд есть средство завершения человека как личности>), конституируя собственное <я> (<труд возвращает индивида к самому себе>); в труде человек осуществляет себя не только как мыслящее и действующее существо, но и как бытие — чувственное, эмоциональное (<труд сопровождается радостью...>); дисциплина труда, последовательность трудового процесса и его строгая определенность организуют человека, давая ему чувство уверенности и вселяя веру в себя. Одним из наиболее существенных моментов трудовой деятельности, считает Мунье, является опыт человеческой самоотверженности: человек, творчески осуществляя себя в труде, отрекается от самого себя, и делает это он не столько ради производимого продукта, сколько ради другого человека, которому посвящает свой труд. Таким

образом, труд выступает изначальным условием подлинно человеческого общения и инструментом воспитания: дух товарищества и любви, господствующий в процессе совместного, коллективного труда, — вот та основа, на которой создается истинно человеческое, личностное сообщество''.

Признавая влияние марксизма на формирование идей персонализма о <вовлеченном> существовании, Мунье вместе с тем стремится, по его словам, включить марксистский гуманизм в более широкую перспективу, поскольку марксизм, как он считает, игнорирует внутреннюю жизнь человека, его индивидуальное и коллективное предназначение. Основное, что отличает персоналистскую концепцию деятельности, — это попытка связать труд с целостным самопроявлением личности, осуществляющей себя в качестве субъекта не только производственной деятельности, но и деятельности нравственной, эстетической, религиозной, в терминологии персоналистов — духовной. Как пишет Лакруа, <...трудиться — значит делать себя, создавать произведения, значит совершенствовать себя и совершенствовать мир>^, что возможно лишь при условии, если человек соотносит свою деятельность с божественной, трансцендентной перспективой.

Отсюда вытекает персоналистская критика идеологии <экономизма>, к которой, в конечном итоге, сторонники <личностной философии> относят и марксизм. Для Мунье тезис о примате экономики в развитии человеческого общества не имеет ничего общего с реальным положением дел, это лишь буржуазная, антиреволюционная вера: <...именно поэтому, — пишет он, — мы отбросили иллюзию революции, которая касалась бы только социальноэкономических структур, и говорим о личностной революции в душе революционеров>".

Слово <революция>, бывшее в 30-е годы символом борьбы за <светлое будущее>, получает в персонализме своеобразную трактовку. Мунье был уверен, что коренное преобразование жизни людей невозможно без совместных усилий, и прежде всего без их духовного возрождения, без духовной революции. При этом, считал он, любые экономические и социальные перемены, идущие сверху и осуществляемые небольшой группой людей, не в состоянии привести к слому изжившую себя систему; они завершатся лишь перераспределением богатств. По его убеждению, революция должна быть одновременно и духовной и экономической: <...духовная революция будет экономической — или ее не будет вовсе. Экономическая революция будет духовной — или это будет не революция>".

Задача превращения труда в подлинно человеческую деятельность решалась Мунье и его соратниками в постоянном споре с буржуазной цивилизацией. Основоположник персонализма подверг критике капиталистическое общество с точки зрения отдельного индивида: он разоблачал капиталистическое производство, превратившее человека в бессознательно действующего агента и лишившее его саморазвития; он подчеркивал антигуманную сущность капиталистического потребления, показывая, что оно побуждает индивида к безудержному стремлению к комфорту, препятствуя тем самым духовному развитию личности и превращая ее в носителя стандартов буржуазного общества; наконец, Мунье отвергал сам тип буржуазной личности, по его мнению индивидуалистической, утратившей способность к самосовершенствованию.

Душа, духовный мир личности, личностное <я> человека — другая, наряду с вовлечением, главенствующая тема французского персонализма, и здесь его сторонники сближаются с экзистенциализмом (разумеется, религиозным, главным представителем которого являлся Габриэль Марсель) и феноменологией. Личностное <я> человека является для Мунье и философов-персоналистов <первичной реальностью>, предпосылкой и содержанием исторического творчества. Личность есть центр переориентации объективного универсума, писал Мунье, считая, что человек, достигший личностного существования, становится субъектом, созидающим собственную человеческую реальность. Преобразование действительности из нечеловеческой в собственно человеческую происходит во внутреннем мире личности; ядром духовного мира человека является сознание, но не оно определяет личность и личностное творчество. Подчеркивая несомненное значение сознательного выбора личности, Мунье вместе с тем утверждал, что <сознательное поведение является лишь частью целостного <я>, а наилучшими из наших поступков оказываются как раз те, в необходимости которых мы менее всего уверены>; творчество как преодоление данного <достигается за пределами сознания и' деятельности>'".

В персоналистской концепции личности большое значение придается проблеме бессознательного; именно бессознательная деятельность обеспечивает связь человека с целостным миром — дочеловеческим и сверхчеловеческим, и обеспечивает особые отношения между <я> и <нея>. Мунье говорит о <разомкнутости> человека: он открыт некой реальности, более обширной, чем мир, в котором протекает его сознательная жизнь, реальности, с одной стороны, предшествующей человеку, с другой — превосходящей его. Именно бессознательное позволяет человеку общаться с этой реальностью: через бессознательное человек соединяется с той частью самого себя, которая превосходит его собственное сознание.

Высоко оценивая психоанализ Фрейда, который своей концепцией бессознательного переориентировал исследование проблемы человека, расширив границы внутреннего мира индивида, Мунье, тем не менее, подвергает фрейдизм критике — как вариант механистического детерминизма; особое возражение его вызывает стремление Фрейда свести высшие проявления человеческого духа: мораль, искусство, религию — к модификациям внутренних влечений, тождественных инстинктивной бессознательной деятельности, в результате чего человеческое бытие трактуется как <сплошная животность>, собственно личностные характеристики человека сводятся к безличлостному, а ведущим моментом человеческого бытия выступает <укрывшийся в бессознательном принцип удовольствия>".

В центре внимания Мунье не механически действующее бессознательное, а бессознательное творческое, при изучении которого он пользуется гуссерлевской идеей интенциональности. Вместе с тем он подвергает и ее решительной критике и существенной переработке. Его основное возражение направлено против узкого, преимущественно рационалистического, понимания проблемы интенциональности — последняя трактовалась основоположником феноменологии исключительно как направленность сознания вовне, на предмет; в учении Гуссерля Мунье видит всего лишь философию познания, где человек идентифицируется с реальностью, а не преодолевает ее.

Не устраивает Мунье и трактовка идеи интенциональности атеистическим экзистенциализмом (Сартром прежде всего), поскольку в экзистенциализме, как он считает, человеческая субъективность герметически непроницаема. И хотя Сартр отвергал всякую мысль о замкнутости сознания, подчеркивая его нацеленность вовне, основоположник персонализма отмечает бессодержательность экзистенциалистских понятий интенциональности и трансценденции, с помощью которых описывается движение <бесцельного бытия>: в атеистическом экзистенциализме вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по значимости и масштабу. В итоге, считает Мунье, и в феноменологии, и в экзистенциализме человеческое бытие - это всего лишь страстное желание индивида жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, которые придают смысл его существованию. Мунье разделяет здесь точку зрения христианских экзистенциалистов Г. Марселя и К. Ясперса, в учениях которых его привлекает стремление не только понять человека из него самого, но и связать внутренний мир человека с надличностным, абсолютным, то есть с божественным бытием.

Пытаясь описать понятие божественной трансценденции, Мунье ссылается (как и в случае с личностью) на ее принципиальную неопределимость. Вполне достоверно можно утверждать лишь следующее: понятие божественной трансценденции, или Бога, содержит в себе указание на некий предел человеческих возможностей, в котором, с одной стороны, обнаруживается конец человеческого мира и становятся немыслимыми все человеческие представления и масштабы, а с другой стороны, именно в силу этого приобретает смысл сам человеческий мир.

Согласно Мунье, понятие трансценденции характеризует не сознание человека, а его субъективность, духовный мир личности. Область духа предстает в персонализме как та часть субъективности, где человеческое существование понимается с позиций добра и зла, блага и греха и т.п.; дух есть и самосознание человека. Дух в персонализме — это особая смысложизненная сфера человеческого опыта, первичная по отношению к предметно-конкретному самоосуществлению человека, сфера <сверхсознательная и сверхвременная>. Духу от природы свойственно трансцендировать, и специфической его чертой является открытость не внешнему миру, а некоему высшему бытию. К постижению этого бытия человек приходит в моменты потрясения, откровения, что сродни акту озарения, открывающему, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности и соединяющему человека за пределами сознания с тотальным целым.

Очевидно, что в персонализме Мунье чрезвычайно важное значение приобретает вопрос о самосознании личности: коль скоро основания человеческой жизни коренятся в духовном мире личности, соотнесенном с божественной трансценденцией, и нет никаких иных способов их постижения, кроме личностного откровения, то именно на личность ложится ответственность за их обнаружение.

Одной из существеннейших тем французского персонализма является тема межчеловеческого общения, которая, как уже отмечалось, была заявлена Мунье в его программном труде — «Персоналистская и общностная революция>, где понятия <персонализм> и <человеческая общность> употреблялись как тождественные. А в книге <Что такое персонализм?> он писал, что истинным призванием человека является не господство над природой, не наслаждение

полнотой жизни, а постоянно расширяющееся общение сознаний, достижение всеобщего взаимопонимания людей^.

В значительной мере основоположник <личностной философии> был прав, утверждая, что классическая философия обходила молчанием эту проблематику. Перечисляя ее основные темы: познание, внешний мир, <я>, душа и тело, материя и дух, Бог, будущее, — Мунье отмечал, что <отношение к другому> в них не фигурирует. Благодаря разработкам французского персонализма, а также <диалогической философии> М. Бубера, христианского экзистенциализма Г. Марселя, феноменологической этики Э. Левинаса проблема <другого> стала одной из центральных проблем современной философии.

Чувство человеческой общности Мунье, как и отмеченные мыслители, относит к фундаментальным характеристикам личности, ее первичному опыту. «Первичный опыт личности — это опыт другой личности>"; <ты>, а в нем и <мы> предшествуют личности или, точнее, сопровождают <я> на всем его жизненном пути. Обретая внутреннюю жизнь, личность предстает нацеленной на мир и устремленной к другим личностям; идя по пути универсализации, она смешивается с ними, поскольку <другой> (<другие>) не только не ограничивает личность, но обусловливает ее существование и восхождение. «Личность существует только в своем устремлении к другому, и познает себя только через другого, и обретает себя только в другом>".

Персоналистское сообщество, контуры которого пытался очертить Мунье, должно, по его мысли, основываться на серии своеобразных актов, которым нет аналогий в Универсуме: личности предстоит выйти за собственные пределы и открыться <другому>, понять его и в поисках взаимного согласия стать на его точку зрения; ее назначение в том, чтобы взять на себя судьбу <другого>, разделить с ним его тяготы и радости, быть великодушной и, не рассчитывая на взаимность, хранить созидающую верность <другому> на протяжении всего своего жизненного пути. В итоге Мунье следующим образом формулирует кредо личностного существования: <...я существую только в той мере, в какой я существую для другого, и в пределе <быть> означает <любить>. Эта истина и есть персонализм...>". Под любовью философ-персоналист понимает не природное (сексуальное, родственное) отношение, а отношение сверхприродное, новую форму бытия: любовь даруется человеку по ту сторону его естества, требуя от него возможно более полной самореализации в свободе. Акт любви, по Мунье, это неопровержимое cogito человека: «Я люблю — значит я существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить>^.

Одной из особенностей философии французского персонализма является то, что его основополагающие понятия — <деятельность>, <личность>, <трансценденция>, <коммуникация> и др. — в значительной степени определяются через художественное творчество и искусство. Создавая журнал <Esprit>, Мунье намеревался содействовать развитию литературы, поэзии, искусства, чтобы через них выражать главные требования <личностной философии>. Художник в его концепции выступает проповедником и проводником личностного существования, а произведение искусства оказывается моделью подлинно личностного самоосуществления.

Значение искусства Мунье видит прежде всего в том, что только ему дано выразить невыразимую сущность божественной трансценденции. При определении трансценденции индивид прибегает к помощи символического языка, назначение которого состоит в том, чтобы раскрыть связь человека со священным. По мнению Мунье, эта цель наиболее полно реализуется в искусстве, которое, как он считает, <открывает нам мир в его глубинной реальности и каждое отдельное бытие в его связи со Всеобщим>^. Высшим назначением искусства является проникновение во внутренние бездны человека, в его суверенный мир, где обнаруживается присутствие божественной души и ощущается соседство человеческого с божественным. Особое значение искусства Мунье связывает с той ролью, какую оно играет в подлинном общении людей, осуществляемом посредством художественного произведения. Благодаря искусству этическая взаимность сознаний получает эстетическое подтверждение и обоснование. Вместе с тем художественное творчество признается вершиной человеческой деятельности, деятельности как таковой: в акте творчества человек проявляет себя как свободный целеполагающий субъект, поскольку он не связан с заранее предустановленной последовательностью действий, как это, например, происходит в трудовой деятельности, а творит новую реальность, постоянно пребывая по ту сторону повседневной жизни и стремясь соединиться с идеальной сущностью всех вещей; художник <видит мир в боге и намеревается реализовать бога в подлунном мире>'*.

Идеи французского персонализма получили широкое распространение. Под их влиянием сложились персоналистски ориентированные концепции в Италии, Швейцарии, в Скандинавском регионе, Латинской Америке. Они стали теоретической основой различных направлений социальной теологии, способствовали переориентации официальной доктрины современного католицизма. Многие положения персонализма входят в мировоззренческий багаж нынешнего главы римско-католической церкви папы Иоанна Павла II. С 80-х годов во Франции наблюдается оживление идей персонализма: создаются разнообразные ассоциации и объединения (<За новую жизнь>, «Продолжение>, «Актуальность персонализма>), ставящие своей целью возродить подлинный персонализм, связанный с именем его основоположника Э. Мунье, продолжить начатые им исследования и развернуть широкую работу по внедрению идей персонализма во все сферы общественной и индивидуальной жизни людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

^см.: Mounier E. Oeuvres, vol. I - 4. Paris, 1961 — 1962.

^Dumont F. Science cle l'homme: de Mounier aux taches cl'aujourd'hui. — <Esprit>, 1983, n" I, p. 121.

^Pourquoi <Esprit>? — <Esprit>, 1932, n" 1. Le tract special.

^МуньеЭ. Персонализм. М., 1992, с. 14.

^Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949, с. 294.

^см: Mounier E. Revolution personnaliste et communautaire. - Oeuvres, vol. I, p. 277-282.

^Lacroix /. Personne et ainour. Paris, 1955, p. 94-95.

^Мунье Э. Что такое персонализмом., 1994, с. 15.

^Mounier E. Revolution personnaliste ct communautaire, p. 197.

^Mourner E. Traite (ju caractere - Oeuvres, vol. 2, p. 526, 415.

^Ibid., p. 133.

^Муны Э. Что такое персонализм?, с. 81.

^Мунье Э. Персонализм, с. 39.

^Там же.

^Там же, с. 40.

^Там же, с. 43.

^Mourner E. Traite clu caractere, p. 389.

^Nedoncelle M. Introduction a l'csthetique. Paris, 1953, p. 40.

А. Б. Зыкова

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955) родился в семье испанских интеллигентов, связанных с издательской деятельностью. Окончил Мадридский университет, получив докторскую степень по специальности философия. В 1910 году возглавил в нем кафедру метафизики. В 1905-1907, а затем в 1910-1911 годах стажировался в Германии: в Берлине, Лейпциге и центре неокантианства Марбурге. Вернувшись на родину, стал активным участником культурной и политической жизни страны. Талантливый организатор, Ортега явился инициатором создания нескольких периодических изданий. В 1923 году основал «Западный журнал> (<Revista de Occidente>), ставший одним из центров интеллектуальной жизни страны, а затем издательство под тем же названием, в котором был опубликован ряд книг из серии «Библиотека идей XX века>, в том числе и переводы на испанский язык работ Гуссерля, Шпенглера и других ведущих европейских мыслителей, знакомство с которыми должно было приобщить испанского читателя к современной философской культуре. Публичная деятельность, направленная на прогрессивные преобразования в обществе и установление республики, способствовала избранию Ортеги депутатом Кортесов. Однако, оказавшись внутри политической борьбы с ее столкновением партийных интересов, не приняв республику такой, какой она создавалась, он вскоре отошел от депутатской деятельности. Гражданскую войну 1936 года Ортега воспринял как трагедию нации и, не примкнув ни к одной из воюющих сторон, покинул Испанию. Вернулся на родину он лишь в 1945 году, отказавшись, однако, участвовать в официальной жизни страны.

Основные работы Ортеги: «Размышления о Дон Кихоте> (1914), «Бесхребетная Испания> (1921), «Тема нашего времени> (1923), «Дегуманизация искусства> (1925), <Восстание масс> (1930), «Идеи и верования> (1934), «О Галилее> (1935), «История как система> (1935), «Что такое философия?> (курс лекций, прочитанный в 1929 г., полностью опубликован лишь в 1957-м), «Человек и люди> (1957).

Философское творчество Ортеги многопланово: оно обращено к вопросам метафизики, онтологии, культуры, эстетики, политики; вместе с тем оно объединено общей задачей — определить исходные принципы ориентации человека в окружающем мире. Ортега принадлежал к европейским мыслителям, осознававшим, что к началу XX века в Европе завершился целый период культуры культуры Нового времени — и началось становление новой культуры. «Мы покидаем одно Время, — писал он, чтобы вступить в другое>'. В этих условиях возникла потребность установить взаимосвязь современного человека и новой, нарождающейся культуры с миром культуры, уже существующей. Одну из главных задач Ортега видел в том, чтобы определить отношение новой, возникающей философии к выполнившему свою великую роль и уходящему в прошлое философскому рационализму.

Ортега выступил принципиальным оппонентом философии Декарта, <отца европейского рационализма>. Декарт, последовательно обосновывая новый, отвечавший культуре его времени способ философствования, развивал идею автономности, независимости сознающего себя человека, его «Я>, исследовал субъективность человека как особую область его свободной внутренней деятельности. Ортега высоко ценил и постоянно подчеркивал достижения рационалистической философии в исследовании сознания человека: «Открыв первоначальную реальность сознания, субъективности, идеализм, поднимает философию на новый уровень, с которого она уже не может спуститься под угрозой отступления в худшем смысле этого слова>'.

Вместе с тем Ортега вменял в вину рационалистической философии то, что, исследуя сознание человека, она как бы изымала его из окружающего мира. Он имел в виду то, что Декарт, решая свою задачу — утвердить автономность сознания, стремился представить его деятельность в <чистом> виде, условно освободив от всего, что могло бы это решение затруднить; речь прежде всего шла о независимости деятельности разума, сознания от воздействия внешних чувств, а стало быть, и от воздействия окружающего мира. Связь наделенной автономией познавательной деятельности человека с миром Декарт если и не отрицал, то пренебрегал ею: за разумом признавалось право создавать понятия в отрыве от реальности, творить условный мир. Именно поэтому главной наукой для него становится математика, и именно математические измерения мира рассматривались им как первостепенные; все его качественное разнообразие, связанное прежде всего с чувственным его восприятием, признавалось несущественным и не определяющим для деятельности разума. «Небо, воздух, земля, цвета, формы, звуки и все остальные внешние вещи — лишь иллюзии и грезы>\ — писал он.

Вопрос о связи человека и мира Ортега пытается поставить в русле экзистенциально-феноменологической философии, которая рассматривала бытие человека как <бытие-в-мире> и придавала большое значение роли <жизненного

мира>. Поэтому позиция Декарта у него вызывала критику. Он писал: «С героической отвагой Декарт решает, что истинный мир является количественным, геометрическим; иной мир — качественный и непосредственно данный, окружающий нас, полный прелести и подстрекательства — дисквалифицируется, рассматривается как нечто иллюзорное>^. Более того, в рассуждениях Декарта Ортега усматривал основание, позволяющее утверждать, что для картезианского рационализма <вещи, мир, само мое тело являлись только идеями вещей, воображением мира, фантазией о моем теле>^ В итоге же со времен Декарта <западный человек остался без мира>^

Но крайним выражением этой позиции, ведущей к разъединению человека и мира, для Ортеги явились идеи Декарта о необходимости с помощью <чистого> разума и создаваемых им конструкций оказывать воздействие на мир, чтобы люди <наслаждались плодами земли и всеми удобствами, которые на ней имеются>, то есть могли бы <сделаться хозяевами и господами природы>^. Ортега увидел здесь, то есть в самих истоках учения о <чистом> разуме и порождаемом им замысле преобразования мира, зародыш будущих революций. Время Декарта — время растущего доверия к разуму и выдвигаемым им идеям, веры в неизбежный прогресс человечества, основой которого должно стать преобразование мира на разумных началах. Ортега же принадлежал иной эпохе: у западного человека, уже знакомого с фактическим, в том числе и негативным, опытом революций, идея революционного изменения мира далеко не всегда получала положительную оценку.

В энтузиазме картезианского человека по отношению к <умственным конструкциям> он усмотрел и другую, скрытую сторону — его неспособность ощущать историю, уважительно относиться к тому, что создано предшествующими поколениями, воспринимать в прошлом и настоящем существование не только <чистого>, но и иных видов разума. Возможность <чистого> разума создавать конструкции ни с чем не сравнимые, обладающие чрезвычайной точностью, порождает в картезианском человеке уверенность в себе, переходящую в сфере социальной и политической в самоуверенность. «Он (картезианский человек. — А. З.) в области политики считает, что создал образец такого гражданского устройства и таких прав, которые могут считаться совершенными, окончательными, единственно заслуживающими этого названия>, и что за них можно бороться, в том числе и путем революций. Политический радикализм как факт европейской жизни порождается, по Ортеге, не социальной ситуацией, а радикализмом самого рационалистического мышления. Идею революционного преобразования мира он рассматривает как крайнее выражение рационалистического мировоззрения, а <подлинную суть революционного духа> выводит из соотношения жизни человека и его идей. Поскольку люди картезианского типа <увлекаются идеями как таковыми>, испытывая при этом <странное презрение к реальности>, то вместо того, чтобы пользоваться идеями как инструментом, служащим жизненным потребностям, они начинают ставить жизнь на службу идеям.
Особенности европейской демократии Нового времени Ортега видит в том, что она не соотносит политический режим с исторически сложившейся социальной реальностью, а <стремится приспособить эту последнюю к идеальной схеме>^ заставить социальный организм принять форму, соответствующую предлагаемой идее и системе понятий, изобретенной и утвержденной разумом. «Вот почему уже в течение полутора веков европейская политика была исключительно политикой идей. Политика реальностей, в которой не стремились бы к триумфу какой-либо

идеи, идеи как таковой, показалась бы аморальной>"'. Идею, разрабатываемую с единственной целью — сделать ее совершенной в качестве идеи, безотносительно к реальности, Ортега называет утопией, рационалистический способ мышления в области истории — утопизмом, а революцию попыткой реализации утопии. Из того факта, что в Европе период философского рационализма Нового времени окончился, он заключает, что завершился и период революций, поскольку предпосылки для них исчезли.

<Трудную задачу современной философии> Ортега видит в том, чтобы <вскрыть чрево идеализма, освободить <Я> из темницы>, способствовать выходу «Я> в реальный мир. Философия должна вернуть человеку окружающий мир", чтобы восстановить единство человека и мира. С этой точки зрения, <преодоление идеализма — это огромная интеллектуальная задача, высокая историческая миссия нашей эпохи>". Но каковы бы ни были современные попытки обновления философии, они, подчеркивает Ортега, возможны лишь при условии признания и усвоения великих достижений рационалистического идеализма, и прежде всего в исследовании субъективности бытия человека. Мы пойдем дальше идеализма, пишет Ортега, но он <остается в нас, т.е. мы сохраняем его. Он был ступенью в нашем интеллектуальном подъеме, теперь мы ставим ногу на следующую ступень>^.

Этой следующей ступенью должна стать философия, способная на новом уровне поставить в центр исследования вопрос о человеческой субъективности как особой реальности и выявить законы ее бытия. В решении этого вопроса Ортега не находил поддержки у своих неокантианских учителей, он разделял многие тенденции сформировавшегося в начале XX века широкого общеевропейского философского течения, включавшего в себя <философию жизни>, феноменологию, экзистенциализм, затем персонализм. Он высоко оценивал гуссерлевскую идею интенциональности сознания, его обращенности к миру, в результате чего, по словам Ортеги, кончилось заточение сознания и оно было выпущено в мир... Этим, с его точки зрения, преодолевалось толкование сознания рационалистическим идеализмом и открывался путь к новому пониманию субъективности, появлялась возможность воспринимать человека как существующего в мире и с миром, а его «Я> как состоящее <в том, чтобы заниматься этим миром, видеть его, воображать, мыслить о нем, любить его и ненавидеть, быть печальным или радостным в нем>".

Но Ортега вменяет в вину Гуссерлю то, что, хотя идея интенциональности обращает сознание к миру, сам философ это обращенное к миру сознание продолжает рассматривать как реальность самодостаточную, что гуссерлевский анализ сознания осуществляется все еще в сфере самого сознания, в то время как реальный мир остается за пределами исследования. Принимая основной тезис экзистенциально-феноменологической философии, согласно которому мир дается человеку через его субъективность, Ортега предлагает свое понимание субъективности — это жизнь человека в ее целостности, и сознание — лишь одно из ее проявлений. Именно жизнь рассматривается им как беспредпосылочное основание человеческого опыта и как та очевидность, которой ничто не предшествует и в которой заключена возможность изначального целостного соприкосновения с реальностью. Интейциональность как устремленность в мир Ортега также связывает не с сознанием, а с жизнью в ее целом.

В различные периоды творчества исходные постулаты понимания жизни трактовались Ортегой по-разному. Первоначально понимание жизни у него носило виталистический характер, но в дальнейшем она стала толковаться как процесс самотворчества, самореализации человека. Жизнь, пишет Ортега, — <это единая линия создания человека>^. Причем светлое, оптимистическое понимание жизни как спонтанного проявления избыточной энергии, свойственного спорту, соприсутствует в его работах с экзистенциально окрашенным представлением о жизни как кораблекрушении, причем последнее с годами становится все заметнее. В жизни как особом способе бытия он подчеркивает ее необусловленность, незаданность, незавершенность, постоянную изменчивость: «Я> человека — это не материя, не дух, а <нечто предшествующее всем теоретическим ответам>, это <тот, кто должен прожить определенную жизнь> ^, это <драма>, <событие>, <случай>. Человек — это не его природа, а его история, его биография, то, что с ним произошло и происходит. Жизнь требует от человека постоянного творчества.

Жизнь человека, понимаемая Ортегой как <жизнь каждого>, становится исходным моментом исследования им любой философской проблемы. Он пытается определить ее, подходя к ней с различных сторон, разделяя и реализуя многие установки экзистенциальной философии. В его понимании жизнь — это нечто изначальное, ей ничто не предшествует. Она не дана человеку готовой, она всегда возможность, всегда проблема, ее нельзя предопределить, но постоянно надо решать, какой она будет, и прежде всего — в следующий момент. Жизнь человека — это его личный диалог с миром, в ходе которого человек должен постоянно делать выбор и принимать решение о том, какова будет его жизнь. И помочь ему в этом может разум, но не <чистый>, а <жизненный>, осмысляющий жизнь в ее творческом движении, причем не столько в прошлом, сколько в настоящем, а главное — в ее устремленности в будущее. Ортега ставит знак равенства между <жизнью> и <жизненным разумом>. Парадоксальность жизни Ортега видит в том, что она представляет собой бытие, состоящее не столько в том, что оно есть, сколько в том, чем оно будет.

Совершая свой выбор, человек несет за него ответственность. В этом выборе и принятии на себя ответственности и состоит его свобода. Если человек совершает правильный выбор, то есть выбор, соответствующий его жизненному призванию, его жизнь принимает характер <подлинности>. Если же он позволяет в своем выборе неискренность, его жизнь обретает черты неподлинности. Чтобы жизнь человека не теряла своей <подлинности>, у него должно постоянно присутствовать чувство ненадежности жизни, ощущение того, что его жизненный корабль терпит крушение (одна из любимых метафор Ортеги), и чтобы не погибнуть, человек должен удерживать себя на уровне определенного человеческого развития.

Представление о жизни как особом способе бытия привело Ортегу к антинатуралзму в понимании человека, что во многом определило его оценку возможностей науки в познании человека. Он считает, что научное познание дает возможность понять природную структуру человека. Но <чистому>, математическому или физическому, разуму, исходящему из тезиса, что <порядок связей> в объективном, природном, мире и в сознании однотипен, специфика особого способа бытия человека неподвластна. Однако Ортега видит в этом не тупик в развитии разума, а переход его на иную ступень: провал <чистого> разума в исследовании человека открывает путь для деятельности <жизненного>, или <исторического>, разума. <Физический разум не способен сказать о человеке

ничего определенного? Прекрасно! Но это значит лишь то, что мы должны со всей решительностью отказаться от изучения человека с помощью физических и естественнонаучных методов> и перейти к анализу человеческих проблем с помощью <исторического>, или <жизненного>, разумае. Вера европейского человека в разум сохраняется, но формы разума меняются. Понятие <жизненного> разума становится основополагающим в учении Ортеги, которое он называет <рациовитализмом>^.

Деятельность <жизненного> разума состоит не столько в получении человеком знаний об окружающем мире, сколько в решении вопроса о путях реализации им своей жизни в этом мире. В курсе «Лекций по метафизике>, определяя последнюю как <действие, совершаемое человеком, когда он ищет основу для ориентации в своей ситуации>^, Ортега неоднократно подчеркивал слушавшим его студентам: «Я пытаюсь говорить с вами не о предметах, далеких и трудных для понимания, а о самой вашей жизни жизнь человека, каждого человека — это, по Ортеге, единственная реальность, предполагающая знание о себе самой. Но речь идет <не об интеллектуальном познании, не о какой-то особой учености, а о <присутствии>, о потребности жизни быть осведомленной о самой себе>. Отсюда одно из определений жизни — как <непрерывного обнаружения того, что мы делаем из себя самих и из окружающего нас мира>^.

При такой постановке вопроса задача <жизненного разума> предполагает прежде всего создание у человека системы личных убеждений, истинных для него интерпретаций мира. От этих идей-убеждений будут зависеть принимаемые им решения, его поведение, вся его жизнь. Необходимо поэтому, чтобы они действительно принадлежали ему, чтобы он был полностью в них убежден. А это возможно лишь при условии самостоятельного их продумывания, лишь в том случае, если они, по выражению Ортеги, возникают во мне, побуждаемые неоспоримой очевидностью. Но эту очевидность никто не может дать человеку готовой, она возникает в нем, когда, анализируя вопрос, о котором идет речь, он остается с ним один на один. Мнение, в котором я самостоятельно утверждаюсь, основываясь на его очевидности для меня самого, и есть подлинное мнение.

Эти установки определили задачу <жизненного разума>: обратиться к жизни человека в ее изначальной реальности, помочь ему увидеть жизнь очищенной от каких бы то ни было идеологических интерпретаций, искажающих его представление о самом себе, освободить его от любой запрограммированности, обусловленности, детерминированности. Ортега тем самым пытается ориентировать человека на то, чтобы он определял свою позицию в мире исходя их своих собственных внутренних установок, а не из установок окружающего мира. В такой форме он ставил вопрос о личностной позиции, а следовательно, и об ответственности человека.

Эти положения определили понимание Ортегой места и значения культуры в жизни человека, а также его анализ взаимодействия индивидуального и социального бытия.
В понимании культуры Ортега исходит из различения места и роли двух пластов идей в жизни человека: идей-<счастливых мыслей> и <идей-верований>; одна из его работ на эту тему так и называется: «Идеи и верования>. Идеи-<счастливые мысли> приходят нам в голову, но могли бы и не прийти. Это идеи, которые мы создаем, обсуждаем, распространяем, за которые мы сражаемся и даже способны

умереть. Но мы не живем ими. Дело в том, что они наше творение, а это предполагает, что наша жизнь, <жизнь каждого>, предшествует нашим идеям, она существовала до того, как они появились. В отличие от идей-<счастливых мыслей> <идеи-верования> составляют часть нашей жизни, они едины с ней. Мы не доходим до них путем размышлений, они не приходят нам в голову, не являются <плодом раздумий>^, это не наши суждения, это верования определенной общности, определенной эпохи; для нас это сама данность, это <идеи, которые суть мы сами>, в них мы <пребываем>, причем в состоянии уверенности. Вопрос об их истинности и не встает.

Возникновение идей-<счастливых мыслей> Ортега связывает с тем моментом, когда в системе верований человека появляется сомнение. Но это не методологическое сомнение Декарта. Сомнение, если оно подлинное, — один из способов существования веры, оно онтологично, в нем, как и в вере, <пребывают>; это — реальность столь же очевидная, как и вера, но <многозначная, двусмысленная>. Поэтому пребывание в сомнении — это пребывание в нестабильности, состоянии, порождаемом ломкой существующей системы верований. Чтобы покончить с этой нестабильностью, вынырнуть из <пучины сомнений>, человек создает идеи. Именно через бреши, образующиеся в верованиях человека, к нему приходят идеи. Ортега называет их костылями, которые необходимы там, где исчезает вера: <Идеи рождаются из сомнений, они рождаются там, откуда ушли верования>^. Поэтому и возникает вопрос об их истинности или неистинности.

Идеи призваны служить опорой существованию человека в окружающем его мире, они истолковывают мир, несут в себе принципы общения с ним: это мировидение или мировоззрение. Высоко оценивая роль идей в жизни человека, Ортега относит их к миру воображаемому: человек <выстраивает>, <конструирует> воображаемые миры и проектирует свое поведение в них. Среди этих воображаемых миров один кажется ему в идее более прочным и устойчивым, и о нем он говорит как об истинном или даже научно-истинном. Ортега неоднократно называл такой <сконструированный> мир, создаваемый человеком, <инструментом>. Так возникают математический, физический, религиозный, нравственный, политический и эстетический миры, которые в совокупности, по Ортеге, первоначально и составляют <жизненный мир> человека. Поэтому можно сказать, что, хотя Ортега и критикует рационалистическую философию за то, что для нее мир выступает в виде моделей мира, идей о мире, сам он — на ином уровне - вновь обращается к пониманию мира как его интерпретации, как совокупности его смыслов, идей об окружающем мире. Созданный человеком мир постепенно приобретает самостоятельное, независимое существование, превращаясь в мир культуры, существующий наряду с <жизненным> миром отдельного человека. Каждая эпоха во многом определяется наличествующим в ней соотношением идей, составляющих культуру, и <идей-верований>, принадлежащих <жизненному> миру человека. Пока идеи культуры опираются на жизненные верования, сохраняется историческая стабильность. Как только идеи культуры теряют связь с жизнью человека, перестают служить опорой в жизненных ситуациях, историческая эпоха вступает в период кризиса. Философия культуры Ортеги перерастает в философию истории.

Ортега был одним из первых европейских философов, заговоривших о переживавшемся на рубеже XIX-XX века и в последующие десятилетия кризисе

европейской культуры как историческом кризисе. В основе этого кризиса он усмотрел два момента. Во-первых, кризис европейской культуры связывается Ортегой с изменением характера верований европейского человека. Его культура строилась на вере в разум. В период Нового времени это был <чистый> разум, создавший математику и основу современной европейской культуры — физику, которую нельзя не признать <интеллектуальным чудом своего рода>. Но в современной ему Европе Ортега отмечает <великое смятение умов>, которое, с его точки зрения, во многом объясняется тем, что после нескольких веков пристального внимания к разуму и его идеям человек перестал понимать, в чем состоит их истинное назначение и что ему с ними делать. Смысл существующей культуры для него исчезает.

Дело во многом объясняется тем, что для огромного большинства людей значение разума и создаваемых с его помощью наук оказалось связанным преимущественно с той пользой, которую от них получали. Но, как пишет Ортега, к XX веку в европейском человеке <уже погас тот первый непосредственный восторг, который заставляет истолковывать практическую пользу как некий критерий истинного знания>. Европейский человек уже понимает, что жизненная позиция, определяемая навязчивым желанием покорить природу, приспособить ее к своим нуждам, спорна, что это всего лишь <субъективное предпочтение> европейской культуры, которое не лучше и не хуже любого другого, представленного иной культурой.

Другая сторона кризиса определяется тем, что культуре в жизни европейских обществ стала отводиться во многом преувеличенная роль, в результате чего образовался отдельный, часто требующий профессиональных знаний, самодовлеющий мир, выходящий за свои рамки и подчиняющий себе реальность жизни. Ортега называет это <империализмом культуры>. «Конечно, — пишет он, мы должны жить с идеями, но не от имени наших идей, а от имени нашей неизбежной грозной судьбы>^.

В этих условиях Ортега ориентирует человека на различение культуры застывшей, окостеневшей, идеи которой, перестав быть затребованными, принадлежат прошлому, и культуры живой, на идеи которой он может опереться в реализации своей жизни. Только культура, участвующая в жизнетворчестве человека, сохраняет свою подлинность, свое истинное назначение.

Особое место в анализе культуры занимает работа Ортеги «Восстание масс>, в которой он попытался показать, что потребительское отношение к миру, выводимом, в конечном счете, опять же из установок рационалистической философии, пройдя затем через <практическую> философию в лице позитивизма и опираясь на материальное благополучие, созданное к началу XX века развитием, с одной стороны, либерализма, с другой — техники, породило новый тип человека — <человека-массу>.

Объявляя себя <сторонником радикально-аристократического понимания истории>, Ортега поддерживает идею о том, что нормальное состояние общества предполагает деление на <избранное меньшинство> и <массу>. Но это деление не на классы, а на типы людей, поскольку представители <массы> встречаются как среди интеллигенции, так и среди аристократии, а наиболее типичного носителя массового сознания он видит в представителях <лабораторной науки>. К

<избранному меньшинству> Ортега причисляет тех, кто <чувствует внутреннюю потребность приспосабливать свою жизнь к более высоким этическим ценностям>, нормам культуры, добровольно служа им, тех, чья жизнь определяется дисциплиной духа, стремлением к самосовершенствованию, кто чужд самоуверенности (именно ею страдают ученые — <представители лабораторий>), но и снисходительности к себе, кто активно действует, а не только отвечает на воздействие извне. В нормальном обществе <масса> признает за ними право определять жизнь.

В 30-е годы Ортега увидел нарождение в Европе особого представителя <массы>, которого он не столько определяет, сколько описывает: человек, которому развитие европейской цивилизации, европейской жизни обеспечило удобства, комфорт, уверенность в завтрашнем дне. Его потребности растут, и он не склонен их ограничивать. Он <усвоил, как пользоваться последними новинками техники>, но <не способен понять принципы, на которых держится цивилизация> — ", эти принципы его и не интересуют, поскольку он — потребитель, не испытывающий благодарности к тому, что позволяет ему удовлетворять его потребности.

Человек нового типа, появление которого в европейской жизни фиксирует Ортега, воспринимается им как <новый варвар>, поскольку, потеряв интерес к принципам прошлой культуры, он не нуждается ни в каких иных. Он не признает для себя никаких ограничений, а единственный авторитет для него — его собственный. Он не хочет <ни признавать чужую правоту, ни сам быть правым>^ Он провозглашает право на неправоту. Этот человек символизирует для Ортеги конец эпохи Нового времени и наступление переходного периода в истории Европы. Этот человек оказывается неспособным ни создавать, ни сохранять организацию общества, породившую и его самого, и его самоуверенность, столь отличную от самоуверенности картезианца. Ведь принципы, лежащие в основе современной цивилизации (среди них Ортега, при всем его аристократизме, числит демократическую веру в закон и дисциплину духа: «Демократия и закон — синонимы>^), требуют постоянной поддержки, постоянного обновления. В итоге в расстановке общественных сил в Европе произошли изменения, которые Ортега связывает с тем, что в культурной и политической жизни тон задают представители <массы> или просто толпа.

Появление <нового варвара> он связывает также и с тем, что, приобретая уверенность, жизнь европейца теряет драматизм, <проблематичность>, а значит — подлинность. Ведь жизнь каждого человека — это постоянное становление, работа над собой. Без такой работы человек возвращается к духовному варварству, хотя и на высоком уровне комфорта, созданного для него цивилизацией.

Но, говоря о кризисе европейской культуры, Ортега выражает несогласие со Шпенглером, провозгласившим <закат Европы>. Он, напротив, считает, что происшедшее в XX веке заметное пространственно-временное расширение мира европейца увеличило его жизненные возможности. Поэтому речь идет не о кризисе европейской жизни, а лишь о кризисе культуры, лежащей, как и политика, на поверхности исторической эпохи; что же касается более глубокого пласта — <исторической действительности>, которая понимается Ортегой прежде всего как <страстная жажда существования, мощная бурлящая сила, подобная космическим силам>^, то Ортега не видит оснований говорить об ее упадке. И в первую очередь потому, что расширение границ европейского мира заставило лучшие умы вновь

почувствовать его непредсказуемость и неиссякаемость, в нем вновь оказалось возможным все: и хорошее, и плохое. «Наряду с уверенностью в себе мы ощущаем неуверенность в своем предназначении, наряду с гордостью за свои силы мы чувствуем перед ними страх>^, - пишет он; и это возвращение чувства неуверенности свидетельствует о том, что процесс становления европейского человека не прекратился.

Европейский человек, оказавшись как бы задавленным собственными неограниченными возможностями, ощущает свое время как начало нового исторического периода. В кризисных явлениях европейской культуры Ортега видит подтверждение того, что Европа выходит из одного исторического времени и вступает в другое — переходное, ведущее к новому историческому этапу, итогом которого должно стать возникновение новой, пока еще неизвестной культуры. В этих условиях главной потребностью европейского общества Ортега считал воспитание в человеке чувства ответственности за свой выбор и вытекающий из него поступок и своими работами пытался способствовать этому.

Важный аспект учения Ортеги о человеке, связанный с задачей его ориентации в мире, содержится в решении вопроса о взаимодействии человека-индивида и общества, поставленного главным образом в работе «Человек и люди>, в стремлении выявить сущностные свойства как индивидуального бытия, так и бытия социального. Именно с индивидуальным бытием он связывает важнейшие свойства жизни как особой формы субъективности: ее непредопределенность, незаданность, то, что она не дана человеку готовой, что каждый человек должен создавать свою жизнь на основе свободного творческого выбора, право на который, как и ответственность за него, он не может передать никому другому; то, что <подлинное> действие человека — это всегда созидание им своей жизни, что оно всегда персонально, что в нем всегда присутствует авторство того, кто является его творческим и одновременно ответственным субъектом.

Иную природу видит Ортега в социальном действии и социальном отношении: социальное — это совокупность существующих в обществе представлений, обычаев, принадлежащих всем и никому лично. Это уже не <верования>, разделяемые человеческой общностью и человеком как ее членом. За социальным никто не стоит, за него никто не ответствен, и тем не менее оно является формой принуждения. Ортега подчеркивает, что социальное внешне по отношению к индивиду, что оно неосмысляемо индивидом в каждом отдельном случае и в этом смысле иррационально. Противоречие социального и индивидуального бытия Ортега определяет как драму, постоянно присутствующую в жизни человека, которую остается лишь принять как данность и в границах этой данности пытаться осуществить <подлинность> индивидуального бытия.

Задачу философии <жизненного разума> Ортега видел прежде всего в том, чтобы дать каждому человеку в его особой жизненной ситуации <идею о том, что такое обстоятельства, окружение или мир, в котором человек живет>^. Важным моментом тут является обращенность философии к миру (идет ли речь о мире обстоятельств или о мире идей) в его обнаженности: с помощью философии человек должен пробиться сквозь наслоение социокультурных смыслов, встретиться с явлением мира в его изначальности и самостоятельно его осмыслить. Ортега писал, что именно этот смысл открывается за <вычурным, смешным и смутным> словом <философия>. Философия - это <подведение счетов с самим

собой>, причем с той <ужасающей обнаженностью>, которую' человек может позволить себе лишь перед собой. Поэтому подлинная философская деятельность предполагает состояние одиночества. Такое ее понимание приводит к тому, что, наряду с философской истиной (которую он отличает от истины научной), Ортега обращает внимание и на другой важный аспект этой проблемы — на вопрос истинности, правдивости философа и его философствования. Эту правдивость он понимал как <заботу об истине, томительное желание достигнуть состояния несомненности (достоверности)>^, чистосердечности. Своим философским творчеством Ортега во многом способствовал осуществлению этой задачи.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Ortega i Gasset J. En torno a Galileo. Madrid, 1956, p. 3.

^Это понятие в его позитивно-аналитическом, а не негативно-критическом смысле Ортега относил, как правило, к рационалистической философии.

^Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991, с. 146.

^Декарт Р. Избранные произведения. М., 1951, с. 340.

^Ортега-и-Гиссет Х. Тема нашего времени. — В кн.: Что такое философия?, с. 15.

^Ortega y Gusset J. El hombre y lagente. Т. 1. Madrid, 1960, p. 60.

^Ibid.

^Декарт Р. Избранные произведения, с. 305.

^Ortega y Gasset J. Obras coinpletas. Т. 3. Madrid, 1947, p. 218.

^Ibid.

^Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?, с. 149.

^Там же, с. 150.

^Там же, с. 147.

^Там же, с. 161.

^Ortega y Gasset J. Obras completas. Т. 5. Madrid, 1947, p. 202.

^Ibid. Т. 4. Madrid, 1947, p. 400.

^см.: Ортега-и-Гассет Х. Положение науки и исторический разум. — В кн.: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?, с. 206.

^В испанской философии XX века довольно многочисленны попытки противопоставить <чистому> разуму рационалистической философии иное его понимание, охватывающее не только разумную, но и иные сферы жизнедеятельности человека: помимо <жизненного> разума Ортеги это и <сердечный> разум М. Унамуно, и <поэтический> разум М. Самбрано, и <чувствующий> разум Х. Субири, и <мистический> разум Э. Риэго.

^Ortega y Gasset J. Unas Iceciones dc Metafisica. Madrid, 1962, p. 34.

^Ibid., p. 43.

^Ibid., p. 45.

^Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования. — в кн.'. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991, с. 963.

^Там же, с. 479.

^Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гетс. — В кн.: Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры, с.
458.

^Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. — В кн.: Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М., 1991, с.'93.

^Там же, с. 99.

^Там же, с. 46.

^Там же, с. 62.

^Там же, с. 65.

^Ortega y Gasset J. En torno a Galileo. Madrid, 1956, p. 17.

^Ortega y Gasset J. Prologo para alemanes. Madrid, 1958, p. 48.

Н. С. Юлина
КАРЛ ПОППЕР

Карл Раймунд Поппер родился в 1902 году под Веной в семье профессора права.

В 1918 году поступил в Венский университет, где изучал математику, физику, психологию, историю музыки, затем работал учителем, краснодеревщиком. В 1928 году получил диплом преподавателя математики и физики в гимназии (пятьдесят лет спустя, в 1978 г., Венский университет <обновит> его, вручив Попперу в торжественной обстановке почетный диплом доктора естественных наук). Поппер

не получил профессионального философского образования — к философии он шел самостоятельно.

В 1934 году, будучи школьным учителем в Вене, Поппер публикует «Логику научного исследования>(<1^^ der Forschung>), которая (после ее издания в 1959 г. на английском языке) приобрела широкую известность и была переведена на многие языки. В 1937-1945 годах, живя в Новой Зеландии, он подготовил к публикации работы <Нищета историцизма> (1944) и «Открытое общество и его враги>(1945).

В 1946 году он прибыл в Англию, в Лондонскую школу экономики и политических наук, и проработал здесь вплоть до выхода на пенсию в середине 70-х годов. В английский период Поппером были опубликованы: «Предположения и опровержения> (1968), «Объективное знание> (1972), «Нескончаемый поиск> (1976), «Самость и ее мозг> (совместно с Дж. Экклзом, 1977), «Открытая Вселенная> (1982), «Квантовая теория и схизм в физике> (1982), «Реализм и цель науки> (1983), «Мир предрасположенностей> (1990), «В поиске лучшего мира> (1992). Ему было присвоено множество почетных званий, в том числе рыцарское звание и титул <сэр>. Умер Поппер сентября 1994 года в больнице университетской клиники в Южном Лондоне от легочной и почечной недостаточности, вызванной раковой опухолью. Было ему девяносто два года.

Еще в сравнительно молодые годы Поппер был признан классиком философии XX века. Его работы по философии и методологии науки, общефилософским проблемам, социальной тематике неоднократно переиздавались и переводились на многие языки. Хороший литературный стиль, особая, <попперовская> ясность и прозрачность мысли, широкая эрудиция и философская чуткость к точкам роста научного знания, использование теоретических возможностей философии в борьбе против тоталитаризма обеспечили ему известность далеко за пределами философии.

На протяжении всего своего творчества Поппер защищал идеал <открытой> (для критики и новизны) философии. Наиболее отчетливо это проявилось в двух его книгах — «Открытое общество> и «Открытая Вселенная>. Сам тоже стремился следовать этому идеалу. В какой-то мере это ему удалось.

Осмысление меняющихся реалий жизни и роста научного знания сопровождалось у него изменением проблематики и аргументации, смещением исследовательских предпочтений. Если окинуть взглядом путь творческих исканий Поппера, можно отметить две тенденции: движение от логицистского, ориентированного на физику и математику, образа знания к биологицистскому и эволюционистскому его образу, а также смещение акцентов с <технических>, логико-методологических проблем анализа научного знания к проблематике метафизически-космологической для решения глубинных философских вопросов.

Вместе с тем основным заповедям своей философской веры Поппер оставался преданным всю жизнь. Это прежде всего вера в мощь человеческого разума и его рациональную деятельность (отсюда неприятие всех форм иррационализма, обскурантизма, спекулятивной, или <дурной>, метафизики, к которой он, в частности, относил фрейдизм, марксизм, гегелевскую философию). С рационализмом связано и глубокое уважение Поппера к науке, <непоколебимое

убеждение, что после музыки и искусства наука является величайшим, самым прекрасным и наиболее просвещающим достижением человеческого духа>'. Теории, игнорирующие осмысление науки, не могут считаться подлинно философскими, ибо <корни философских проблем находятся в науке>. Поппер категорически не согласен с мнением об отсутствии в философии <подлинных проблем>. Имеется, по крайней мере, одна философская проблема, которая представляет интерес для любого мыслящего человека. Это проблема космологии - <проблема познания мира, включающая нас самих (и наше знание) как часть этого мирае. И в этом отношении философия ничем не отличается от науки.

К. Поппер испытывал идиосинкразию к околофилософским дискуссиям — о <сущности> философии, языка, метода и т.п. Смысл деятельности человека, приходящего в философию, неоднократно подчеркивал он, состоит в том, чтобы почувствовать проблему, увидеть ее глубину и красоту, <влюбиться в нее>, посвятить себя ее решению, <пока другая, более красивая, проблема не увлечет его>^. Решение загадок мира не должно подменяться анализом используемых инструментов познания. Поппер скептически относился к увлечению представителей логического и лингвистического анализа инструментальной стороной философии. Считая их в определенной мере своими союзниками (<поскольку в наше время аналитическая философия, пожалуй, единственная философская школа, которая поддерживает традиции рационалистической философии>^), он тем не менее сомневался в возможности отыскания особого, философского метода, определяющего условия точности употребляемых значений: вся история науки свидетельствует о том, что даже в логике и математике не существует абсолютной точности; тем более ее не может быть в философии^. «Философы столь же свободны в использовании любого метода поиска истины, как и другие люди. Нет метода, специфичного только для философии^. Если и можно говорить о методе в философии, то это — <единый метод любой рациональной дискуссии>, который состоит в <ясной, четкой формулировке обсуждаемой проблемы и критическом исследовании различных ее решений>^. Именно такому методу следует <критический рационализм> — этим термином Поппер обозначает свою собственную позицию.

Широта тематики, акцент на конструктивное решение проблем и оригинальность предлагаемых решений явились причиной того, что на протяжении полустолетия имя Поппера постоянно возникало в дискуссиях по поводу индукции и дедукции, реализма и конвенциализма, эмпиризма и антиредукционизма, методологического плюрализма, детерминизма и индетерминизма, онтологического монизма и дуализма, физикализма и эволюционизма, коммунизма и социал-реформизма и т.д.

Безотносительно к приятию или неприятию взглядов Поппера философское самоопределение требовало от участников дискуссии рассмотрения предложенных им решений.

В философском сообществе сложилось далеко не однозначное отношение к философии Поппера. Для одних она стала своего рода символом, с которым связаны поиски перспективной философии и методологии науки (И. Лакатос, Д. Миллер), для других это скорее объект теоретического опровержения, в процессе которого утверждаются новые теории (Т. Кун, У. Бартли, П. Фейерабенд), третьи отвергают ее на том основании, что она, по их мнению, относится к устаревшему типу глобальной философии, не отвечающей жестким требованиям лингвистической

точности и доказательности. Однако превалирует позиция, согласно которой философия Поппера имеет значение исторически преходящего наследия, которое можно развивать в том или ином направлении. Такая позиция характерна и для тех российских философов, которые, начиная с 60-х годов, серьезно исследовали философию Поппера. Близость к сократовско-декартовско-кантовской критической традиции, рационализм, объективизм, уважение к науке обусловили то, что философия Поппера не была воспринята в России как чужеродное явление, а многие его идеи получили широкий резонанс.

Первая книга Поппера «Логика научного исследования>, как мы уже говорили, вышла в Вене в 1934 году^. Первоначально представителями Венского кружка, с которыми Поипер поддерживал контакты, его концепция была воспринята как вполне укладывающаяся в русло идей логического эмпиризма. Действительно, Поппера роднили с этим направлением антипсихологизм, демаркционизм, нацеленность на построение логической теории научного метода, убеждение в том, что анализ научного знания как наиболее ясного типа знания может привести к построению методологии, нормативной для любого исследования. Однако в этой работе содержались также и положения, которые членами Венского кружка были оценены как <путаница>, но которые на деле заключали в себе выводы, идущие вразрез с феноменалистическими, редукционистскими и конвенциалистскими установками логического эмпиризма.

Зерна расхождения содержались, в частности, и в предложенной Поппером трактовке эмпирического критерия демаркации научно-теоретического знания и метафизики. Карнап, как известно, предложил рассматривать как теоретически осмысленные только такие высказывания, которые могут быть редуцированы к высказываниям, констатирующим эмпирические факты, непосредственно подтверждаемые данными наблюдения (феноменализм). Высказывания, не выдерживающие эмпирической верификации, он квалифицировал как не имеющие теоретического смысла (или метафизику). На таком понимании <эмпирического> Карнап строил логику индуктивного вывода. Сформулированная Поппером в «Логике научного исследования> задача демаркации, на первый взгляд, ничем не отличалась от той, которую ставили перед собой Карнап и другие логические эмпирики. Решить проблему демаркации — значит <определить понятия <эмпирическая наука> и <метафизика> таким образом, чтобы иметь возможность сказать, относится или нет данная система утверждений к сфере эмпирической науки>". Однако специфика позиции Поппера состояла в выдвижении в качестве критерия разграничения научных и метафизических утверждений принципа фальсификации (опровержения). В общей форме этот принцип означает следующее: к научным теориям относятся только такие, для которых можно найти их <потенциальные фальсификаторы>, то есть противоречащие им положения, истинность которых устанавливается посредством некоторых общепринятых процедур экспериментального порядка. «Согласно этому критерию, утверждения или системы утверждений несут в себе информацию об эмпирическом мире только тогда, когда они способны приходить в столкновение с опытом, или, точнее, когда они могут систематически проверяться, то есть...способны подвергнуться испытаниям, результатом которых может быть их опровержение>"'.

Исходя из такого понимания принципа фальсификации, Поппер не считает приемлемыми критерии разграничения, предложенные логическими позитивистами. Ни принцип верификации, ни концепция частичного

подтверждения не обеспечивают надежного критерия разграничения. Поппер вообще отвергает эмпирико-индуктивистскую идеологию неопозитивизма, считая ее <нереалистической> и <натуралистической>. Невозможно верифицировать теоретические высказывания путем редукции их к <высказываниям наблюдения>, к <данным опыта>. Все эмпирики в прошлом и настоящем, пытавшиеся отыскать некие <базисные элементы>, на которых можно было бы с уверенность возводить здание теоретического знания, глубоко заблуждались. В разные периоды своего творчества Поппер приводил разные аргументы против эмпиризма фундаменталистского толка. Но главными были следующие: 1) аргумент логической невозможности <чистого наблюдения> в силу теоретической нагруженности терминов наблюдения: <опыту> логически предшествует <теория>, то есть выбор объекта в зависимости от исследовательского интереса, установления отношений сходства и различия, использования некоторого дескриптивного языка и т.д.; 2) юмовский аргумент о логической невозможности индуктивного вывода на основе наблюдения, поскольку, допустив противоположное, мы придем к бесконечному регрессу, к тому же обоснование индукции на основе исчисления вероятностей содержит в себе принципиальные погрешности.

Из попперовского понимания принципа фальсификации следует, что, хотя мы и не в состоянии установить истинность той или иной теории, мы можем — на основе строгих рациональных процедур — определить, когда эта теория является ложной. Применение, как говорит Поипер, <чистой фальсификации>, которая пока не в состоянии опровергнуть данную теорию, тем не менее позволяет принять ее (корроборация теории). И хотя теория эта в конечном счете обнаруживает свою ложность (в противном случае она была бы <метафизической>, а не научной), в данный момент ее можно рассматривать как определенное приближение к истине. Таким образом, прогресс научного знания состоит в последовательной смене одних ложных теорий другими, тоже ложными, но ближе стоящими к истине. Чтобы определить истинность теории, нет необходимости заниматься поисками конечных оснований знания: для этого достаточно взять любой момент развития теории и посмотреть, не содержит ли опыт, а вместе с ним и конкурирующие теории, того содержания, которое способно ее опровергнуть.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что в производстве знания, в котором сложнейшим образом переплетены процессы накопления и развития, позитивного утверждения и отрицания, Поппер, во-первых, акцентирует внимание на деятельностном моменте, на росте знания, а не на его аккумуляции, во-вторых, оттеняет роль критически-опровергающей, а не позитивно-утверждающей функции. Вполне возможно, что такое акцентирование является односторонним, однако у него есть и свои преимущества. И не только в смысле гносеологической защиты от догматизма, но и в моральном смысле. Гносеологическая категория истины приобретает у Поппера моральный оттенок, становясь синонимом интеллектуальной честности.

К. Поппер называет себя <реалистом>, и даже <наивным реалистом>. Понятие <реализм> используется им как в онтологическом (теория трех миров — см. ниже), так и в гносеологическом смысле. В гносеологическом смысле реализм — это объективизм в науке. Это точка зрения здравого смысла, или метафизическое предположение (т.е. не могущее быть опровергнуто альтернативными предположениями), согласно которому наше знание представляет собой знание о

реальности, а не об идеях в сознании, не об ощущениях или языке. Поппер убежден, что конечная сущность мира вряд ли может быть выражена при помощи универсальных законов науки. Вместе с тем через гипотезы и опровержения, пробы и ошибки наука движется к постижению все более глубоких структур реальности.

Для опровержения релятивизма, этой, по выражению Поппера, <интеллектуальной и моральной болезни нашего века>, он использует биолого-эволюционный аргумент. Для современных релятивистов, замыкающих знание сферой языка или ставящих его в зависимость от социальных детерминантов, эволюционный аргумент звучит натуралистически. И тем не менее опровергнуть его невозможно, не вступая в противоречие со здравым смыслом и наукой.

Наиболее важными моментами биолого-эволюционного подхода к знанию у Поппера являются следующие. Прежде всего, это утверждение о том, что как унаследованные, так и приобретенные механизмы адаптации организма, то есть знание в субъективном и знание в объективном смысле, уходят своими корнями в биологическую эволюцию, в фундамент врожденного или инстинктивного знания, запрограммированного в генах человека. Более того, <значимость приобретенной информации определяется почти целиком врожденной способностью человека использовать (и корректировать) ее на базе унаследованного бессознательного знания>".

И. Кант, выдвинувший идею априорного знания, считает Поппер, предчувствовал появление эволюционной теории знания, но сейчас можно идти в априоризме дальше Канта и утверждать, что <99 процентов знания всех организмов является врожденным и инкорпорированным в нашей биохимической конституции... что 99 процентов знания, принимавшегося Кантом за апостериорное и за <datum>, <данное> нам в наших органах ощущения, на деле не апостериорно, а априорно>". Апостериорное знание интерпретируется нами в свете априорных бессознательных идей. Но весьма часто интерпретируется ложно.

Вторым важным моментом эволюционного подхода к знанию (и сознанию) является рассмотрение его через призму естественного отбора. Каждая <эмерджденция>, или возникающая новизна — будь то биологический организм или научная гипотеза, — рассматривается Поппером как некая <структура-ожидание>, несущая в себе <заявку на жизненность>. Адаптация научных гипотез состоит в модификации <теорий-ожиданий> через пробные мутации, отбор наиболее <приспособленных> из них путем <элиминации ошибок>. В процессе адаптации к окружающей среде животные приобретают истинное знание о мире (в противном случае они были бы элиминированы естественным отбором), но истинность вновь возникающих теорий не следует понимать как достоверность (которой обладают математические истины). В нашем знании много истинного, но мало достоверного.

Одна из проблем, волновавших Поппера в течение всей его творческой карьеры, — проблема вероятности. Его привлекали ее научные аспекты (в квантовой теории, в математике), но больше всего философские. Еще в 30-е годы в спорах с Карнапом по поводу индукции, в частности по поводу позиции Рейхенбаха по этому вопросу, Поппер выразил сомнение относительно надежности вероятностного (статистического или частотного) обоснования индукции. Принцип фальсификации, по его мнению, в большей мере согласуется с объективными

погрешностями вероятностного исчисления возможности события. (Например, вероятность того, что при игре в кости выпадет двойка, равна 0,166..., в то время как на самом деле она составляет 0,155... И дело не в конструктивных дефектах кости, а в принципиальной погрешности вероятностного исчисления возможного события.) Публикация в 1950 году работы Карнапа «Логические основания вероятностей>, в которой ее автор продолжал настаивать на том, что степень подтверждения гипотезы зависит от степени точности вероятностного исчисления, вызвала резкую критику Поппера и стимулировала дальнейшую разработку им этой проблемы, результаты которого были суммированы в статье «Предрасположенности, вероятности и квантовая теория> (1956). Анализ трудностей трудностей, связанных с вероятностным подходом в квантовой теории (концепции Бора, Гейзенберга и других), а также с ее логическим и математическим обеспечением, приводит Поппера к выводу, что их можно преодолеть, если ввести гипотезу о существовании <предрасположенностей> (propensities), или, подругому, <диспозиций>, <направленностей на> — как реальных физических сил (или полей сил), действующих во Вселенной, но не поддающихся ни наблюдению, ни вероятностному, частотному исчислению. В метафизической форме подобная гипотеза высказывалась еще древними греками (Аристотель, например, говорил о <скрытых потенциальностях, ждущих своей актуализации>), в настоящее же время она, по мнению Поппера, сообразуется с экспериментами в квантовой физике, указывающими на индетерминистский характер физических взаимодействий. Первоначально Поппер рассматривал идею <предрасположенностей> главным образом на материале физики, математики, логики. В книге «Квантовая теория и схизм в физике> (1982) он расширяет контекст применения этого понятия, поясняя, что, хотя оно и имеет антропологический и психологический оттенок (аналогично понятию <жизненная сила>), нет никаких противопоказаний против введения его в нашу картину мира.

По мере все большего поворота Поппера к биолого-эволюционистскому образу науки понятие <предрасположенности> наполняется <жизненным>, <креативным>, <процессуальным> содержанием и используется в качестве весомого аргумента в критике механицистско-детерминистской концепции реальности. В 1988 году, выступая перед участниками Всемирного философского конгресса в Брайтоне, он предложил придать понятию <предрасположенности> космологический смысл и рассматривать весь мир как <мир предрасположенностей>. Среди бесчисленного количества возможностей, существующих в мире, есть особо <весомые>: в потенции им свойственна не поддающаяся исчислению <предрасположенность>, или тенденция, к самореализации. Они действуют в физических и химических процессах; именно они ведут к <великому развертыванию жизни>, ее эволюции и появлению человека и его мира. Вместе с человеком открывается новый спектр предрасположенностей. <Само наше понимание мира изменяет условия изменяющегося мира; то же самое делают наши желания, наши предпочтения, наши мотивации, наши надежды, наши мечты, наши фантазии, наши гипотезы, наши теории. Даже наши ложные теории изменяют мир, хотя наши корректные теории могут как правило, иметь более длительное воздействие. Все это подтверждает тот факт, что детерминизм просто ошибочен; все его традиционные аргументы потеряли силу, а индетерминизм и свободная воля становятся частью физических и биологических наук> ^. Это значит, что разрушается основание для биполярного понимания действительности, когда человеческое сознание и физический мир противостоят друг другу. Творчество нового постоянно изменяет всю ситуацию и соотношение

возможностей и, следовательно, делает будущее непредсказуемым. Будущее объективно, космологически открыто для разных возможностей, фиксировано только прошлое.

Для понимания специфики попперовского индетерминизма необходимо коснуться еще одного понятия, к которому он обратился сравнительно поздно, заимствовав его у физика Д. Кемпбелла, — понятия <нисходящая каузальность>.

У современных физикалистов, наследников Лапласа, говорит Поппер, существует интуитивная вера в каузальную закрытость физической системы и действие в ней только <восходящей> каузальности, то есть вера в однолинейную детерминированность вышестоящих уровней нижестоящими. Эта вера включает в себя предположение о принципиальной предсказуемости будущего развития Вселенной. Поэтому материализму всегда был свойствен некоторый фатализм. Между тем эволюция способна создавать много такого, что было непредсказуемо для человеческого сознания. Физико-химическое состояние, в котором когда-то находилась Земля, не давало оснований предполагать в будущем появление жизни, а тем более феномена культуры и человеческой индивидуальности. Поэтому правильнее было бы говорить, что Вселенная подобна не часам с атомным механизмом, а облакам с меняющимися и непредсказуемыми очертаниями'".

В обширной комментаторской литературе, посвященной Попперу, его индетерминизму даются самые разноречивые оценки. Вместе с тем большинство исследователей, как правило, сходятся в том, что индетерминизм у Поппера — это детерминизм с определенными ограничениями, иначе говоря, признающий, что одни события детерминированы, а другие — нет. Поппер не отрицает существования системы инвариантных законов, но при этом оговаривается, что она не является достаточно полной, чтобы исключить появление новых законоподобных свойств с иной, <нисходящей> направленностью детерминации". Например, макроструктура вещества как определенная целостность может действовать на микроструктуру — фотоны, атомы и пр. Или другой пример: мир сознания и мир культуры способен оказывать влияние и на физический мир. Одним словом, <каждый уровень открыт каузальным влияниям, идущим как от низших, так и высших слоев>^.

Подводя краткие итоги теории <предрасположенностей> Поппера, можно сказать, что с ее помощью он пытается решить по меньшей мере три задачи: привести в научное соответствие теорию вероятности с индетерминистскими феноменами квантовой физики; перед лицом продолжающихся атак индуктивистов выдвинуть новую аргументацию в пользу фальсификационизма, подводя под нее индетерминистское основание; наконец, преодолеть раскол знания и встроить человека — его сознание и свободную волю — в научную картину мира.

Насколько предложенное Поппером решение является правдоподобным, зависит от согласованности не столько его философских аргументов, сколько гипотезы о <предрасположенностях> с тенденциями развития научного знания. В настоящее время она вроде бы стыкуется с идеями нелинейной физики, а как будет дело обстоять дальше — покажет время.

Интеллектуальная судьба Поппера являет собой характерный пример того, как методолог науки, стоит ему поддаться гносеологическому искушению, тотчас оказывается во власти метафизики, вынужденный следовать ее канонам.

Как и перед всеми метафизиками до него, перед Поппером встает задача нарисовать непротиворечивую картину мира, а для это необходимо преодолеть дихотомии, расколы и поляризации. В отличие от большинства метафизиков (исключением здесь является А. Уайтхед), выбравших путь редукционизма, одномерности, монизма, Поппер хочет преодолеть дихотомии, не жертвуя качественным разнообразием бытия. И он пытается это сделать, нарисовав индетерминистскую, процессуальную картину Вселенной. Во все времена камнем преткновения для метафизиков был феномен человеческого сознания. Попперовская гипотеза <предрасположенностей> в какой-то мере объясняет генетическое единство физического, биологического и человечески-сознательного, но ее недостаточно для ответа на вопрос, поставленный еще Декартом: каким образом происходит взаимодействие духовного и телесного. Чтобы ответить на этот вопрос, а также на серьезные критические аргументы, возникшие у оппонентов (в частности, у И. Лакатоса) относительно обоснованности его концепции роста научного знания, Поппер создает концепцию <трех миров>.

К разработке этой концепции его подтолкнула развернувшаяся в 60-70 годах в англоязычной философии дискуссия о духовном и телесном, в которой тон задавали <научные материалисты>, предложившие редукционистское, физикалистское ее решение и по ряду принципиальных моментов продолжившие традицию неопозитивистов.

Исходя из процессуально-индетерминистского понимания Вселенной, Поппер рисует следующую картину онтологических уровней и их взаимодействий. Вселенная, по Попперу, состоит из трех различных <реалий> '"
. <мира 1>, или мира физических сущностей, <мира 2>, или мира духовных состояний, включающих состояния сознания, психологические диспозиции и бессознательные состояния, и <мира 3> — мира содержания мышления и продуктов человеческого духа. Одной из главных философских проблем, считает Поппер, являются отношения между этими мирами. Эти отношения таковы, что генетически все три мира связаны между собой: физический мир порождает сознание, последнее — содержание сознания и мир духовной культуры. Отношения между ними — это отношения интеракции, взаимодействия, но не редукции, причем <мир 3> и <мир 1> могут взаимодействовать между собой лишь при посредстве человека.

Все три мира реальны. Реальными являются не только физические сущности (поля, силы, кванты) и <твердые материальные тела>, но и сознание как субъективный духовный процесс, а также содержание сознания, объективированное в форме культуры. Наиболее важным и определяющим моментом попперовской концепции является утверждение реальности и относительной автономности <мира 3> — <мира продуктов человеческого духа, таких, как предания, объяснительные мифы, средства знания, научные теории (истинные или ложные), научные проблемы, социальные институты и произведения искусства>^.

Каковы же аргументы в пользу реальности и относительной автономности <мира 3>? Временами Поппер связывает объективное существование его <идеальных

обитателей> с фактом материализации продуктов человеческого интеллекта в виде книг, скульптур, компьютеров и др. Однако основной аргумент все же состоит в том, что теории, идеи, художественные стили порождают следствия, которые их создатели не в состоянии предвидеть. Они заключают в себе логические возможности, какие имеются, скажем, в изобретении числового ряда. Будучи идеальными продуктами, они могут порождать и материальные следствия, побуждая людей воздействовать на <мир 1>. Вся цивилизация — реализация идеальных замыслов человека.

Каким же образом развитие идеальных объектов соотносится с психическим и биологическим уровнем существования человека? «Схватывание сознанием> объектов <мира 3> происходит в социально-культурном процессе в процессе обучения, решения тех или иных проблем, конструирования той или теории, то есть посредством обычной человеческой деятельности, — таков ответ Поппера. Остается, однако, неясным, чем же детерминируется развитие объективного духа. Либо оно детерминируется самодеятельностью индивидуального сознания, либо идеи, теории, стили, однажды родившись, сохраняют свое идеальное существование до тех пор, пока не становятся достоянием индивидуального сознания, и задача <последующих поколений> в том, чтобы спровоцировать реализацию идеальных следствий из имеющегося в -культуре духовного материала, превратить логические возможности в действительность. Скорее всего, Поппер склоняется ко второй гипотезе. Похоже, что не конкретно-исторические люди творят новые идеи, из которых составляется совокупное содержание культуры, а сама культура творит идеальное сознание.

К. Поппер отчасти сознает этот платоновский крен, а именно то, что реальность индивидуального сознания слишком зависит от автономного развития культуры, поэтому он и постулирует реальность самости. Самость есть то, <что есть человек>, то, что раньше называлось <душой> (если отбросить религиозный смысл этого понятия). Он даже считает возможным утверждать, что самость обладает <квазисубстанциальной> природой, с той оговоркой, правда, что субстанцию следует понимать как физико-психологический процесс, как активность или деятельность в подлинном и истинном ее смысле^.

Итак, Поппер постулирует реальность физического мира, мира человеческого сознания и идеального мира культуры, связывая эти три <мира> отношениями генезиса и интеракции. С такой онтологической схемой трудно не согласиться. Однако в ней еще не содержится ответа на вопрос, каким образом стыкуется материальное и идеальное. «Научные материалисты> и физикалисты, говорит Поппер, пытаются перевести разговор в лингвистическую плоскость, редуцируя <высказывания о ментальном> к <высказываниям о физическом>. Поппер считает семантический анализ важным, но явно недостаточным. И по сути дела предлагает натуралистический подход к решению этой проблемы. Но и натурализм с необходимостью ведет либо к дуализму духовного и материального, либо к постулированию существования в мозгу особой <шишковидной железы>, в которой и осуществляется указанная интеракция (как это сделал Декарт). Поппер не считает декартовскую гипотезу о местопребывании сознания вовсе абсурдной. Есть основания предполагать, заявляет он, что таким <местопребыванием> может оказаться <центр мозга>, отвечающий за речь^. Иначе говоря, философское решение вопроса о взаимоотношении материальцого и идеального Поппер переадресует науке.

К. Поппер был одним из немногих философов науки, который обратился к социальной философии. Он не ставил перед собой задачи вхождения в профессиональные тонкости социологии или политологии с их специальными вопросами, как это он делал с физикой. Жанр его работы скорее можно назвать политической философией или социополитической рефлексией. Тем не менее он попытался применить здесь принципы, наработанные им в <Логике научного исследования>, — метод фальсификационизма, демаркации теоретического и метафизического, рационального и иррационального и др. То есть Поппер исходил из универсальности разработанной им методологии, ее равной применимости к области как физических, так и социальных наук. Общество для него — это организация по решению проблем и поэтому его следует оценивать по способности решать эти проблемы, точно так же, как мы оцениваем работу любого научного сообщества.

Переехав в 1938 году в Новую Зеландию, он с тревогой следил за развитием событий в Европе и понял исходившую от гитлеровского и сталинского тоталитаризма угрозу европейскому миру, ценностям <свободы, гуманности и рационального критицизма>^. Его беспокоило вялое сопротивление европейской интеллигенции наплывающей волне мифотворчества, иррационализма, национализма. Свою ответственность философа и гражданина он видел в том, чтобы выявить, какие именно дефекты европейской интеллектуальной традиции привели к такому положению дел и какие позитивные ценности могли бы стать основой для защиты либеральной демократии.

Аншлюс Австрии Гитлером стимулировал работу Поппера над произведением, задуманным им под названием <Ложные пророки: Платон — Гегель — Маркс>, по окончании вылившимся в две книги: «Нищета историцизма> и «Открытое общество и его враги>. В «Нищете историцизма> ответственность за формирование тоталитарного мышления он возлагал на те социально-философские учения, которые исповедовали историцизм и профетизм, то есть убеждение, что возможно открыть законы истории и на этой основе делать долгосрочные исторические предсказания и даже создавать программы, рассчитанные на практическую реализацию этих предсказаний.

К. Поппер проводит различие между историзмом и историцизмом. Историзм означает требование смотреть на вещи исторически, что научно оправданно. Исторически оправданны и принятые в науке предсказания (например, затмений Солнца): они открыты для критики, для проверки, для корректировки. Что касается историцизма, то его долгосрочные предсказания принципиально не поддаются проверке, поэтому носят характер утопии и пророчества. В европейской интеллектуальной традиции существовала точка зрения, согласно которой философы, обладая знанием об идеальном порядке общества, недоступном простым смертным, обязаны сообщить его людям и стремиться внедрить в жизнь этот идеальный порядок. Сильнее всего эта точка зрения проявилась у Платона, Гегеля, Маркса. То есть философские измышления, не имеющие ни проверки, ни испытания, предлагались в качестве нормы практического переустройства общества. Действительная реализация этой точки зрения сопряжена с установлением политической диктатуры. Например, идея Маркса о детерминированности истории классовой борьбой, за которой лежат

экономические интересы, в XX веке легла в основу коммунистических преобразований в ряде стран и имела для них трагические последствия.

Вряд ли можно отрицать существование определенных тенденций общественного развития, но приписывать им характер всеобщих законов, считает Поппер, совершенно неправомерно. Они ограничены локальными цивилизациями, временными пределами, их действие зависит от исторического контекста, в котором в не меньшей степени, чем в физике, действует индетерминизм. Чтобы прогноз тенденций исторического процесса мог претендовать на теоретическую достоверность, он должен учитывать все сложности социальной жизни, в том числе и воображаемые условия, при которых эта тенденция может быть нарушена. Сделать это, очевидно, невозможно. Собственно, <нищета историцизма>, по Попперу, состоит в нищете воображения, в схематизме, в неспособности помыслить такое изменение исторического контекста, в котором тенденция может быть коренным образом изменена или вообще исчезнуть. Маркс, создавая теорию капитализма (и ниспровергающей его социалистической революции), создавал схему, <умственный мираж>; западное общество развивалось в направлении, которое Маркс посчитал невозможным. Массовое акционирование частной собственности, прогрессивное налогообложение, рост благосостояния, связанный с развитием новых технологий, создание механизмов реформирования и самосовершенствования общества и др. — все это скорректировало негативные тенденции, имевшие место в XIX веке. Это позволяет сделать вывод, что <тот капитализм, который имел в виду Маркс, на Земле никогда и нигде не существовал>^.

Историцизму Поппер противопоставляет другой подход к социальной жизни, который он называет <поэтапной социальной инженерией>. Смысл его состоит не в том, чтобы искать пути к величайшему конечному благу, доступному для будущих поколений людей, а в том, чтобы стремиться устранить социальные беды и человеческие страдания. Эти меры, имеющие характер технологических предсказаний, конкретны, сравнительно просты и могут, в принципе, стать предметом испытаний и проверки, а ущерб от их опровержения невелик. Именно по пути социальной инженерии, а не социального прожектерства пошли общественные преобразования в либерально-демократических странах. Их успех следует оценивать не только в методологическом и практическом плане, но и в плане эффективности критического рационализма.

В «Нищете историцизма> и «Открытом обществе>, помимо собственно концепции социального знания, рассматривается множество вопросов, относящихся к проблеме власти, демократии, государства и др. Однако стержневой идеей, пронизывающей все рассуждения Поппера, является мысль о необходимости защиты рационализма. Для него это не только интеллектуальная, но и моральная задача. Платон, Гегель, Маркс были рационалистами. Однако их приверженность историческому пророчеству, авторитаризм, закрытость их философских систем для критики превратили рационализм в псевдорационализм. Сократ был ближе к подлинному рационализму. «Он (Сократ. - Н. Ю.) предполагает осознание ограниченности возможностей отдельного человека, интеллектуальную скромность тех, кому дано знать, как часто они ошибаются и как часто зависит даже это их знание от других людей >^. Рационализм не обязательно определять в терминах интеллектуального подхода; это лучше делать в терминах практического подхода или поведения. «Тогда мы можем сказать, что рационализм — это

расположенность выслушивать критические замечания и учиться на опыте>^. «Рационалистическая позиция, или, как ее можно назвать, позиция разумности, очень близка к позиции науки с ее уверенностью, что в поисках истины мы нуждаемся в сотрудничестве и что с помощью доказательств можно добиваться некоторого приближения к объективности>". Поэтому социальная разумность может быть только личностной, но ни в коем случае не коллективистской. Она не дана ни философским или политическим мудрецам, ни <гласу народа>. И достигается она не путем открытия и установления чего-то позитивного, а путем введения ограничений на возможную неразумность. Поппер не считает современную либеральную демократию идеальным общественным устройством, но она, по его мысли, привлекательна тем, что в ней созданы институты по ограничению возможных ошибок, то есть <открытостью> для совершенствования.

Книги Поппера «Нищета историцизма> и «Открытое общество> вызвали на Западе широкую, в значительной мере негативную, реакцию читающей публики. В эйфории, охватившей Европу после победы над фашизмом, на фоне общего подъема левых сил и коммунистически ориентированных движений критика Поппером марксизма была оценена многими как <реакционная>. Рецензенты в теоретических журналах упрекали Поппера за искажение философии Платона, Гегеля, Маркса, за то, что он неправомерно связывает причинной связью философские учения с политическими режимами, за нестрогость его рассуждений, за непонимание специфики общественных и естественных наук, за то, что, оправдывая <статус-кво> современных демократических государств, он не сформулировал развернутой концепции либеральной демократии, и мн. др. И сейчас в академических кругах западных стран многие полагают, что социальная рефлексия Поппера в силу ее философичности и идеологичности не соответствует канонам профессиональной деятельности в области социологии и политологии, и прежде всего акценту на технологическую проработку конкретных практических проблем.

Несмотря на критику, а может быть, именно благодаря ей, эти работы Поппера получили широкую известность и, будучи переведены на многие языки, вошли в арсенал <классических работ>. Его концепция социал-реформизма и социальной инженерии, которую Поппер использовал в преподавании в Лондонской школе экономики, оказала влияние на его учеников, а через них — и на социалреформистское движение в Европе. Обращает на себя внимание нынешний настрой среди европейской интеллигенции превратить <критический рационализм> в широком смысле слова в некоторую интеллектуальную силу, или движение, противостоящее современному иррационализму и мифологизму.

В определенной мере можно говорить и о <новом дыхании> идей Поппера в бывших социалистических странах; в них видится один из ориентиров для утверждения гласности, открытости и критичности в обществе.

В России до последнего времени Поппер был известен главным образом как философ науки. Публикация в 1992-1993 годах на русском языке его книг «Открытое общество> и «Нищета историцизма> совпала с наиболее острым периодом перестроечного времени — переходом к рыночной экономике и частной собственности. Подключение России к мировому процессу модернизации и либерализации в условиях вакуума, образовавшегося после низвержения марксистской идеологии, вызвало у многих духовное замешательство, поиски

новых интеллектуальных ориентиров — зачастую в собственной культурной архаике или иррационалистических <духовных товарах>, в изобилии хлынувших в страну и с Запада, и с Востока. Если принять тезис, что будущее России во многом зависит от способности людей преодолеть внутреннюю несвободу, утопизм мышления и выработать трезвый взгляд на происходящие события, тогда рационалистическая модель философии Поппера (не обязательно <попперниапство>), создававшаяся в традициях той линии философии, которая обозначена именами Сократа, Декарта, Канта, может стать одним из эффективных средств для высвобождения критического разума.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Popper К. A World (^ Propensities. Bristol, 1990, p. 6.

^Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 35.

^Popper К. A World of Propensities, p. 26.

^Поппер К. Логика и рост научного знания, с. 34-35.

^см.: Popper К. Realism and the Aim of Science. Totowa, 1983, p. 277.

^'Поппер К. Логика и рост научного знания, с. 35.

^Там же, с. 35-36.

^см.: Popper К. Logik dcr Forschung, Vienna: Julius Springer, 1934.

^Popper К. Logic of Scientific Discovery. London, 1959, p. 37.

^Ibid., p. 313-314.

^Popper К., EcclesJ. ThcScltand its Brain. An Argument for Interactionism. Berlin — London — New York, 1977, p. 121.

^Popper К. A World of Propensities, p. 46.

^Ibid., p. 17.

^см.: Popper К., Eccles J. The Self and its Brain, p. 34.

^Ibid., p.35.

^Ibid.

^Ibid., p. 36-50. Хотя в «Объективном знании> Поннер называет эти <миры> <онтологически различными подмирами>, в книге «Самость...> он отказывается от понятия <онтология> на том основании, что последняя связана с экзистенциализмом.

^Ibid., p. 38.

^Ibid., p. 105, 120, 146.

^см.: Popper K. Unended Quest. London, 1976, p. 190.

^Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992, с. 25.

^Там же, с. 12.

^Там же, т. 2, с. 262.

^Там же, с. 260.

^Там же.

И. С. Вдовина
ПОЛЬ РИКЁР

Поль Рикёр (род. 27 февраля 1913 г.) — один из самых значительных философов XX века. Его перу принадлежат труды: «Карл Ясперс и философия существования> (1947, в соавторстве с М. Дюфреном), «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса> (1948), «Философия воли> (1950- 1960), «История и истина> (1955), «Об интерпретации. Очерки о Фрейде> (1965), <Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике> (1969), <Живая метафора> (1975), «Время и повествование>^. 1- 3, 1983-1985), «От текста к действию. Очерки по герменевтике-II> (1986), «В школе феноменологии> (1986), «Я как другой> (1990), «Книга для чтения-1: О политике> (1991), <Книга длячтения-2: Страна философов> (1992), «Книга для чтения 3: На гранях философии> (1994), «Критика и убежденность> (1995), «Интеллектуальная автобиография>(1995) и др.

Задачей своего творчества Рикёр считает разработку обобщающей концепции человека XX века с учетом того вклада, который внесли в нее <философия жизни>, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия, моральная философия, философия религии, философия политики и другие теории, имеющие глубинные истоки в античности. Опираясь на идеи своих непосредственных предшественников: Канта, Фихте, Гегеля, Рикёр стремится определить исследовательские возможности и меру компетентности каждого из этих учений и согласовать их в единой, многоплановой и многогранной, концепции — феноменологической герменевтике.

В отличие от Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, разрабатывавших герменевтику как философскую дисциплину и трактовавших ее в духе психологизма, смыкающегося с традиционной эпистемологией, Рикёр переносит вопрос в онтологическую плоскость: герменевтика, полагает он, не только метод познания, но прежде всего

способ бытия. Вместе с тем герменевтике как <философии жизни>, считает он, необходимо воспользоваться всеми ресурсами философии духа, то есть внести в нее <логику имманентного развития, названную Гегелем Понятием>. С точки зрения методологической это означает <привить проблему герменевтики к феноменологическому методу>'. Таким путем философ намеревается преодолеть крайности объективизма и субъективизма, натурализма и антропологизма, сциентизма и антисциентизма, противоречия между которыми привели современную философию к глубокому кризису.

Свою философскую деятельность Рикёр начал в конце 30-х годов. Получив, по его словам, <обычное классическое образование>, он после окончания Сорбонны в течение пяти лет преподавал философию в лицее. В начале второй мировой войны был призван в армию, попал в плен, прошел через ряд концлагерей в Померании. Но даже в концлагере философ не оставлял своих занятий. Однако единственное, что он тогда мог делать, так это читать работы немецких мыслителей. «Кого-то из них перечитывал, но многих и открывал для себя. Прежде всего Хайдеггера>^. Вместе с М. Дюфреном, впоследствии известным феноменологом, изучал труды Ясиерса, в том числе его трехтомную «Философию> (в результате совместных размышлений в 1947 году П. Рикёром и М. Дюффреном была опубликована книга «Карл Ясперс и философия существования>). Начал работу над книгой «Волевое и непроизвольное>, ставшей его докторской диссертацией, и над переводом на французский язык первого тома «Идей> Гуссерля.

После войны Рикёр возобновляет преподавательскую деятельность: в течение двенадцати лет он ведет занятия по истории философии в Страсбургском университете, читает общий курс философии в Сорбонне; в 1967-1970 годах работает в университете Нантера и — параллельно - в Чикагском университете, на кафедре, которой в свое время руководил Пауль Тиллих. В настоящее время читает лекции в университетах Франции, США, Швейцарии, Бельгии, во Французском коллеже в Москве.

Своими учителями Рикёр считает Э. Гуссерля, Г. Марселя, К. Яснерса. Гуссерль является для Рикёра представителем рефлексивной философии, идеи которой он сам разделяет. Наиболее значительными фигурами этой философии мыслитель считает Мэн де Бирана, Равесона, Бутру, а также Лашелье, Ланьо, Набора. В центре внимания рефлексивной философии — вопрос о самопонимании субъекта, обладающего волей и способностью к познанию. Благодаря методу редукции, <вынесению за скобки>, <выключению из обращения> естественной установки Гуссерль сумел представить сознание как феномен, вносящий в мир значения и смыслы.

<У Габриэля Марселя (Рикёр был учеником Марселя в Сорбонне, участником знаменитых марселевских <пятниц> — философских собраний, где, как вспоминает посещавший их Н. Бердяев, <обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии, постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Ясперсае), отмечает мыслитель, — я заимствую способ обращения к философским проблемам исходя из живых индивидов>^. Вслед за своим учителем предметом философского анализа Рикёр считает человека, укорененного (по Марселю — <воплощенного>) в жизненном мире, его индивидуальный, эмоционально-рефлексивный опыт. Рикёр подчеркивает и такую существенную черту марселевского субъекта, как умение <держать дистанцию> по отношению к

собственным бессознательным влечениям и потребностям, то есть быть хозяином самого себя.

К. Ясперс, по словам Рикёра, является его постоянным <молчаливым собеседником>, с которым он нередко вступает в полемику: так, мысли немецкого экзистенциалиста о трагическом характере истории, трагической мудрости и трагическом уделе человека французский философ дополняет идеями Камю и Мерло-Понти, которые, как он считает, учат мужеству перед лицом неуловимого смысла истории.

Не менее сильное влияние на Рикёра оказали и персоналистские идеи Э. Мунье (Рикёр — член директората созданного Мунье персоналистского журнала <Esprit> и его постоянный корреспондент). Здесь, как и в случае с Г. Марселем, большое впечатление на него произвела концепция <вовлечения> — <присутствие> человека в его в земных делах, активная деятельность по переустройству мира. Учение Мунье, как и позиция близкого персонализму религиозного социалиста А. Филиппа, в которой аргументация теолога и экономические разработки соединялись, способствовало формированию политического сознания Рикёра.

Одна из задач первой самостоятельной работы Рикёра — доклада на тему «Феноменологическое исследование внимания и его философские связки> (1939) — заключалась в сопоставлении феноменологически трактуемого внимания с проблемами истины и свободы. Феноменология здесь представлена Гуссерлем, истина и свобода берутся в их экзистенциалистской трактовке, в духе Марселя. Так Рикёр начинает <соединение> феноменологии и экзистенциализма, заимствуя у первой метод анализа, у второго — понятие <воплощенного существования>. В итоге Рикёр обнаруживает изначальную двойственность человеческого опыта: человеческий опыт — это прежде всего восприятие, то есть связь с объектом, но одновременно это и активность, свойственная свободно ориентирующемуся вниманию. Мысль о сложности человеческого опыта станет руководящей нитью исследований философа и поможет устоять ему перед соблазном объявить ту или иную способность человека основополагающей, господствующей над всеми другими и подавляющей их. Обратной стороной этой идеи является признание <непрозрачности> человеческого опыта и, стало быть, невозможности знать о человеке <все>.

В 50-е годы Рикёр тщательно анализирует позицию позднего Гуссерля, сформулированную им, в частности, в «Кризисе европейских наук>; особое внимание его привлекает трактовка немецким философом жизненного мира как пласта опыта, предшествующего субъект-объектным отношениям. Эта идея, как известно, послужила отправным пунктом экзистенциалистского философствования, трансформировавшего классическое понимание человеческого феномена, выдвинув на первый план его <существование>. Соглашаясь в целом с экзистенциалистской трактовкой человека, Рикёр вместе с тем критикует ее за монизм, допускающий только одно толкование существования — исходя из воображения, эмоции, переживания и т. п. Он находит возможным <перевернуть> перспективу и исследовать не только то, что следует за экзистенциальной изначальностью, но и саму экзистенциальную ситуацию, способ существования, в котором укоренен субъект. В результате этой операции Рикёр обнаруживает область бессознательного (непроизвольного), то, что принимается субъектом как необходимость и преобразуется им в практическую категорию.

Хотя Рикёр в своем учении широко опирается на идеи Фрейда, его трактовка бессознательного ближе к позициям Гуссерля или Хайдеггера. В соответствии с феноменологическими установками Рикёр не считает бессознательное чем-то принципиально недоступным сознанию. Оно - скорее <нетематическое> Гуссерля, переведенное на язык <волюнтативной> теории (Шелер, Дильтей, Хайдеггер), согласно которой реальность открывается субъекту не в созерцании и мышлении, а в акте воли. Понимая интенциональность как изначальную открытость субъекта миру, Рикёр, вслед за Хайдеггером, дополняет ее практическим намерением и волевым действием, стремясь превратить из формального момента субъективности в момент активный, действенный, созидающий.

Понятие воли (способности к деятельности) является одним из центральных в концепции Рикёра. В 1950 году он издает первый том (<Волевое и непроизвольное>). В одном из томов многотомной работы «Философия воли> (1950-1960) он формулирует основные идеи своей герменевтики.

Первоначально герменевтика понималась им как расшифровка символов, имеющих двойной смысл: буквальный и иносказательный. Своей трактовкой символа Рикёр, по его утверждению, более всего обязан Мирче Элиаде — его феноменологии религии, представленной им в работе «Сравнительная история религий>, где проводится мысль о символизме как фундаментальном, отличительном признаке религиозного языка. Конституирующая воля отождествляется французским философом с понятием человеческого опыта; волевой акт - основополагающий акт сознания и человека вообще. Принятая в качестве <предельной изначальности> субъекта, воля является для Рикёра как бы точкой отсчета, от которой можно идти в двух противоположных направлениях: или, исследуя движение сознания, открывать будущее (трансцендирование), или — обращаться к археологии субъекта, к его изначальным влечениям, далее уже не редуцируемым и обнаруживаемым только в сопоставлении с небытием. Так феноменологический дескриптивный анализ с его принципом редукции дает Рикёру возможность открыть область не-волевого, которая, как он считает, не принималась в расчет классической психологией и философией. Согласно Рикёру, потребности, желания, привычки человека обретают подлинный смысл только в соотнесении с волей, которую они мотивируют; воля же завершает их смысл, детерминируя своим выбором. «Не существует, собственно, интеллигибельности не-волевого как бессознательного; интеллигибельно только живое отношение волевого и не-волевого>^. Понимание диалектического единства волевого и не-волевого позволяет Рикёру представить волевое (собственно человеческое) как то, что <дает смысл>.

Очевидно, что здесь Рикёр идет по пути Хайдеггера, намереваясь подвести под свою теорию онтологический фундамент. Так, область не-волевого (бессознательного), взятая в качестве одной из сторон диалектического единства волевого и не-волевого, отождествляется им с понятиями <жизненный мир>, <бытие>, включение которых в анализ, по его мнению, ставит феноменологию <на порог онтологии> и тем самым превращает ее в онтологическую феноменологию.

При разработке методологии феноменологической онтологии Рикёр опирается также и на психоаналитический метод истолкования, выделяя в нем следующие основные моменты. Во-первых, психоанализ идет к онтологии путем критики

сознания: <...интерпретации снов, фантазмов. мифов, символов, какие предлагает психоанализ, суть своего рода оспаривание претензий сознания быть источником смысла>; психоанализ говорит об <утраченных объектах, которые надлежит отыскать символически>^, что, по мысли Рикёра, является условием для создания герменевтики, освобожденной от предрассудков Ego, где проблематика рефлексии преодолевается в проблематике существования. И, во-вторых, только в интерпретации и с ее помощью возможно движение к онтологии. «Расшифровывая тайны желания быть, — пишет он, — мы раскрываем само желание, лежащее в основании смысла и рефлексии; Cogito путем интерпретации открывает за самим собой то, что называют археологией субъекта; в этой археологии можно различить существование, но оно остается включенным в деятельность расшифровки>^

При анализе движения сознания вперед (<профетия сознания>), когда каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что последует за ним, Рикёр использует <прогрессивный> метод. Благодаря этому методу сознание извлекает себя из самого себя и устремляется вперед к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Известно, что такой способ интерпретации сознания был разработан Гегелем, и на первый взгляд он прямо противоположен фрейдовскому: в гегелевской феноменологии <истина каждого образа проясняется в образах, следующих за ним>^ Однако для Рикёра здесь важно не их различие, а возможность синтеза. И Гегель, и Фрейд в равной мере говорят о неправомочности <философии сознания>. Фрейдовское описание бессознательного есть <онтогенез> сознания; гегелевский же анализ сознания приводит к понятию эпигенеза: он имеет иную направленность — за пределы сознания, в область духа. Только в единстве этих двух герменевтик гегелевской и фрейдовской — Рикёр видит залог подлинной интерпретации. В интерпретации, считает французский философ, всегда присутствуют две герменевтики, воспроизводящие дуализм символов, которые имеют два разнонаправленных вектора: один в сторону архаических образов, другой — к будущему, возможному. Arche с необходимостью сопряжена с telos, поскольку <присвоение смысла, конституированного до «Я>, предполагает движение субъекта вперед, за пределы самого себя>". Эти разнонаправленные интерпретации человеческого сознания объединяются Рикёром через эсхатологию. На место гегелевского абсолютного знания, выступающего как цель перед развертывающим себя сознанием, он ставит Священное, являющееся, по его словам, абсолютом и для сознания, и для существования и имеющее эсхатологическое значение.

Осмысливая психоанализ Фрейда, Рикёр перетолковывает основные понятия фрейдизма, прежде всего - <желание>, <сублимация>, <идентификация>. Вопреки широко распространенной точке зрения, Рикёр признает предметом постижения Фрейда не желание, то есть не либидо, не влечение, и не Эрос. Эти понятия производны и имеют строго контексту альный смысл. Фрейд, согласно Рикёру, исследует желание в его более или менее конфликтном отношении с миром культуры - властью, нравственными императивами и запретами, социальными целями и идеалами; <его теория и практика находятся в точке соединения желания и культуры>*", где желание — это, скорее, сама идея предшествования, <антериорности> во всех отношениях: филогенетическом, онтогенетическом, историческом, символическом. Данную позицию Фрейда Рикёр соотносит с позициями Спинозы, Лейбница, Ницше. Фрейд и все отмеченные философы, пишет Рикёр, <принимают важное решение, касающееся судьбы человеческого представления: оно не есть более первичный факт, изначальная функция,

доступная психологическому сознанию или философской рефлексии; оно становится функцией вторичной — функцией усилия или желания>".

Что касается <сублимации> и <идентификации>, то в рамках психоанализа, считает Рикёр, они остаются в подвешенном состоянии, поскольку устремляются за его пределы, располагаясь на границе психоанализа с другой философской концепцией, которой надлежит включить в себя предварительно переработанный фрейдизм в качестве своего составного элемента. Задачей сублимации является замена либидинозной цели целью идеальной, что и создает культурное поле. Осознание этого факта возможно только в <тотальной> философии человека и культуры, разрабатываемой в качестве религиозной герменевтики. Психоанализ, пользующийся исключительно регрессивным методом исследования, не предлагает никакого синтеза, а следовательно, и телеологии. Фрейд, отмечает Рикёр, дает убедительную картину того, каким образом человек выходит из своего детства, но как он становится взрослым, то есть способным на созидание значений культуры, — этого психоанализ объяснить не в состоянии. Для решения данной проблемы, полагает Рикёр, необходимо обратиться к Гегелю, к его феноменологии духа, где значения черпают свой смысл в движении тотализации, заставляющем их преодолевать себя через то, что находится впереди них.

Очевидно, что Рикёр намеревается перевести фрейдизм, трактующий явления культуры, с редукционистского уровня на уровень более высокий, соответствующий культурологической задаче. Главное, подчеркивает французский философ, не в том, чтобы обнаружить вытесненное, а в том, чтобы увидеть, что следует за сублимацией, переводящей фантазмы в мир культуры. Истинный смысл сублимации Рикёр усматривает в том, чтобы, мобилизуя накопленные энергии, сосредоточенные в архаических образах, вызывать к жизни новые значения.

П. Рикёр отдает себе отчет в том, что выделенные им методологии: археология, телеология, эсхатология — и соответствующие им дисциплины: психоанализ, феноменология духа и феноменология религии, — представляют собой различные, если не противоположные, способы интерпретации. Например, при объяснении символов феноменология религии исходит из проблематики священного, в то время как психоанализ признает лишь одну трактовку символа — как результат подавленного влечения; психоаналитическая герменевтика нацелена на исследование предшествующих образов, феноменология духа — на раскрытие образов будущего, и т. д. И тем не менее три эти методологии -психоанализ, феноменология духа и феноменология религии, — по убеждению Рикёра, вполне совместимы, так как все они, каждая на свой манер, движутся к онтологическим корням понимания и выражают собственную зависимость от существования: <...психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии образов сознания, феноменология религии — в знаках священного>^. Более того, каждая из них имеет право на существование, только дополняя друг друга и взаимодействуя друг с другом. Философии как герменевтике надлежит соединить эти, по словам Рикёра, расходящиеся в разные стороны интерпретации и стать экзегезой всех значений, существующих в мире культуры.

Способность к символизации, выделенная Рикёром в качестве одной из основных характеристик человеческого феномена, ведет к перетолкованию гуссерлевской редукции, цель которого заключается в том, чтобы как можно теснее связать ее с теорией значений, называемой французским философом <осевой позицией

современной феноменологии>". Рикёр предлагает определять редукцию как условие возможности значащего отношения, символической функции как таковой. В этом случае, считает он, редукция перестает быть некой фантастической операцией и становится <трансцендентальным> языка, возможностью человека быть кем-то иным, нежели природное существо, соотносящее себя с реальностью при помощи знаков. Именно здесь Рикёр видит поворот философии к субъекту, понимаемому как начало <означивающей жизни>, и зарождение бытия, с помощью слов говорящего о мире и общающегося с другими субъектами.

Для Рикёра очевидно, что слово, дискурс в целом обладают символической функцией, при этом он четко отличает философию языка от науки о языке. Основу этого отличия он видит в том, что науку о языке интересует замкнутая система знаков, философия же языка <прорывает> эту замкнутость в направлении бытия и исследует феномен языка как элемент обмена между структурой и событием; ведущая роль в этом обмене принадлежит живому слову.

Впервые, считает Рикёр, философская проблема языка была поставлена Гуссерлем, который увидел в нем некое парадоксальное явление: язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от того, что ему предшествует, может быть выговорена. Особую заслугу Гуссерля Рикёр видит в том, что он обосновал символическую функцию языка, предъявляя к нему двойное требование: требования логичности, идущее от telos, и требование допредикативного обоснования, идущего от arche. Это <предшествующее> обоснование Гуссерль связывает с <жизненным миром>, которое, в свою очередь, обнаруживается в операции, осуществляемой в языке и по отношению к языку; такая операция есть <движение вспять>, <возвратное вопрошание>, посредством которого язык видит собственное обоснование в том, что не является языком; он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Так язык указывает на возможность символической функции и определяет логику герменевтики как логику двойного смысла.

Предлагая герменевтику в качестве истолкования, а стало быть, и метода исторических наук, Рикёр уделяет большое внимание проблеме времени и его роли в интерпретации. Интерпретация выступает местом сцепления двух времен — прошлого и настоящего. С одной стороны, интерпретация включает в себя традицию: «Мы интерпретируем не вообще, а делаем это для того, чтобы прояснить, продолжить и таким образом жизненно утвердить традицию, которой мы принадлежим>'". С другой стороны, интерпретация сама совершается во времени, в настоящем, отличном от времени традиции; и то, и другое время принадлежат друг другу, они взаимосвязаны. Чтобы понять эту диалектику времен, необходимо, по Рикёру, обратиться к третьему, глубинному времени, обеспечивающему богатство смысла и делающему возможным взаимное обогащение прошлого и настоящего; для Рикёра — это время самого смысла, имеющее отношение к семантической конструкции символа.

Особенность символа, в рикёровском его понимании, состоит в том, что он обладает двойным смыслом: семантическая структура символа такова, что он обретает смысл с помощью другого смысла: изначальный, буквальный смысл в нем отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. Таким образом, символ зовет к интерпретации и говорению. Между этой способностью символа и

временной нагрузкой наличествует сущностное отношение, делающее коммуникацию возможной.

При объяснении историчности, свойственной символу, П. Рикёр опирается на структуралистские анализы К. Леви-Строса, в частности на его понимание синхронии и диахронии, а также на лингвистическое учение Ф. де Соссюра, его различение языка и слова. Используя идеи структурализма, Рикёр, однако, не признает его философской дисциплиной; для него структурализм — наука, в то время как герменевтика — дисциплина философская, поскольку первый в своем анализе стремится абстрагироваться от личностного момента, вторая же вторгается в герменевтический круг понимания, что позволяет говорить о ней как о <понимающем мышлении>.

В 70-е годы Рикёр пытается переосмыслить проблематику символа, применяя к ней, как он сам говорит, <более подходящий инструментарий>; таким инструментарием философ считает метафору^. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит Рикёра к проблеме инновации и позволяет более плодотворно использовать прогрессивный аспект своей методологии. Значение метафорического выражения не заключено ни в одном из отдельных слов, его составляющих, оно рождается в конфликте, в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов во фразе. Метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка: буквальный смысл отступает перед метафорическим, соотнесенность слова с реальностью и эвристическая деятельность субъекта усиливаются. В метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы и несовместимом с ее буквальным прочтением, Рикёр обнаруживает осуществление человеческой способности к творчеству.

Начатое Рикёром в 80-е годы осмысление повествовательной функции культуры и предпринимаемые им в этой связи попытки соединить феноменологию с лингвистическим анализом, а герменевтику — с аналитической философией открыли перед мыслителем более широкие исследовательские перспективы. Он переходит от анализа фрагментов культуры, запечатленных в отдельном слове или фразе, к анализу текстов культуры, в конечном итоге — к бытию культуры как исторической целостности. Одной из главных проблем феноменологической герменевтики становится вопрос о человеке как субъекте интерпретации и об истолковании как включении индивида в целостный контекст культуры, как основе его деятельности в культуре.

В свете отмеченных задач Рикёр преобразует регрессивно-прогрессивный метод в метод исторической эпистемологии, основанный на диалектическом понимании времени. Герменевтическую философию Рикёра пронизывает теперь принцип деятельностного подхода, в центре ее - человек как субъект культурно-исторического творчества (реализующий себя как l'homme capable, т.е. как человек, обладающий способностью к действию), в котором и благодаря которому и осуществляется связь времен.

Именно этой проблеме посвящено трехтомное произведение философа «Время и повествование>'", а также работа с весьма показательным для этого периода творчества Рикёра названием «От текста к действию. Очерки по герменевтике — 11>^

Историко-философский экскурс, предпринятый Рикёром в первом томе «Времени и повествования> с целью отыскания истоков родственного его собственному пониманию герменевтики, приводит его к двум выдающимся фигурам древности — Августину и Аристотелю. У первого французского философа привлекает мысль о времени как состоянии души (<Это в тебе, мой Дух, я измеряю время>'") и об активности духа, устремленного в трех различных направлениях: к памяти (прошлое), ожиданию (будущее) и вниманию (настоящее). Активность духа зафиксирована Августином в понятии distentio anirni, указывающем на одновременность этих трех модальностей времени. Идею <троичности> настоящего, развиваемую Августином в «Исповеди>, Рикёр считает гениальным открытием, в русле которого и родилась феноменология Гуссерля, Хайдеггера, Мерло-Понти.

В концепции Августина отрицаются представления о времени, сложившиеся в античности и выраженные, в частности, в <физике> Аристотеля, согласно которой время существует объективно, человеческая душа неспособна порождать время, а само время есть мера движения и, следовательно, зависит от того, что движется, то есть от природы, от материи. Рикёра интересует не аристотелевская <физика> и не суждения о времени, а его «Поэтика>, а в ней — два важных момента: учение о построении интриги (фабулы) и мысль о миметической сущности искусства.

Анализируя концепцию Аристотеля, Рикёр не просто углубляется в особенности древнегреческого искусства, но пытается обнаружить в нем основу развития всей последующей гуманитарной культуры и выяснить, чем объясняется умопостигаемость любого повествовательного произведения. Поэтому Рикёр расширительно трактует закономерности построения интриги, выделенные Аристотелем, стремясь, как он сам пишет, <извлечь из «Поэтики>... такую модель интриги, которую можно было бы распространить на всякое произведение, называемое повествовательным>^. В результате он приходит к выводу, что такой моделью может стать заключенное в интриге <несогласное согласие>, то есть некоторое единство, объемлющее многочисленные факты реальной жизнедеятельности людей и изложенное в виде связной умопостигаемой истории со своей внутренней логикой. Таким образом, то, что в жизни выступает как сумма невычлененных и неорганизованных фактов, в повествовании превращается в осмысленную историю и именно в таком виде передается из поколения в поколение, обеспечивая преемственность культуры. При этом хронологическая последовательность должна дополняться причинно-следственной зависимостью — только в этом случае исторический сюжет окажется правдоподобным.

Понятие <несогласное согласие> Рикёр соотносит с понятием distentio animi Августина, подчеркивая, что то и другое подразумевают единство в многообразии, заключенное в одном случае в единстве человеческой души, в другом — в единстве текста. Однако <несогласное согласие> Аристотеля относится к фактам, безразличным ко времени, тогда как distentio animi соединяет в себе три модуса времени. Интрига в тексте выполняет интегративную и в этом смысле посредническую функцию; здесь проматривает основание того, что и в более широком контексте — порядок действия и его временные характеристики - интрига тоже играет ту же посредническую роль. Акт построения интриги, как и акт distentio animi, извлекает конфигурацию из последовательности и в этом смысле отражает августиновский парадокс времени. Опосредуя два полюса —

событие и повествование о нем, — интрига способствует разрешению парадокса, но не спекулятивным, а поэтическим путем.

Итак, Августин исследует природу субъективного времени, не задаваясь вопросом о повествовательной структуре духовной автобиографии, в то время как Аристотель создает теорию интриги, не касаясь проблемы времени. Рикёр ставит целью объединить позиции Августина и Аристотеля и в этом видит путь к решению поставленной им герменевтической задачи.

В центре внимания Рикёра повествовательный характер явлений культуры, и в первую очередь литературы и исторических произведений.

В жизни художественного произведения Рикёр выделяет три этапа, каждый из которых он обозначает словом <мимесис>: <мимесис-1>, <мимесис-П>, <мимесис-111>. Понятие мимесиса французский философ заимствует у Аристотеля, который в своей концепции искусства на первый план ставит его деятельностную природу. При этом Рикёра интересует вопрос не только о специфике искусства как деятельности, но и об искусстве как способе воспроизведения и передачи традиций человеческой деятельности в культуре. Задача герменевтического анализа литературного произведения, по Рикёру, состоит в том, чтобы <реконструировать целостность операций, с помощью которых произведение берет начало в смутных глубинах жизни, действиях и страданиях людей и автор которого имеет своей целью передать произведение читателю, воспринимающему его и благодаря этому меняющему свою деятельность>^.

Соответственно понятиям <мимесис-1>, <мимесис-П> и <мимесис-111> Рикёр пользуется понятиями префигурации (предвосхищения), конфигурации (формообразования) и рефигурации (преобразования).
Мимесис-1 и префигурация отсылают к понятиям жизненного мира и предпонимания, хорошо известным в герменевтике. Зарождение фабулы повествования обусловлено первоначальными, словесно и структурно не оформленными, жизненными ситуациями, и действия различных агентов действия в них на первый взгляд не связаны причинно-следственными отношениями. Автору будущего произведения необходимо обладать практическим пониманием жизненного материала (компетентностью), чтобы за кажущейся разрозненностью и внешней беспричинностью увидеть некую целостность явлений, связанных друг с другом не авторским замыслом, не той или иной концепцией, а самой жизнью. Кроме того, мимесис-1 выступает в роли посредника между стадией практического опыта и произведением, и какой бы новаторской ни была поэтическая композиция, она укоренена в пред-понимании мира действия. Вместе с тем <проговаривание>, словесное выражение жизненных ситуаций представляет собой непременное условие собственно человеческого опыта.

Мимесис-П у Рикёра — это собственно художественное произведение, мир поэтической композиции. Целью данной стадии мимесиса является конкретный процесс, в котором текстовая конфигурация становится посредницей между префигурацией (простой последовательностью событий) практического поля и его рефигурацией (трансформацией) в восприятии произведения.

Наконец, мимесис-111 — это акт восприятия художественного произведения и акт межличностной коммуникации, осуществляемой с помощью произведения

искусства; одновременно — это актуализация творческого замысла художника, выявление духовных ценностей и идеалов, заключенных в тексте, и введение их — через последующую деятельность индивидов — в контекст общественного бытия. Зачатки мимесиса-111 Рикёр находит — в согласии с Аристотелем — в испытываемом читателем катарсисе, который вместе с тем <встроен> в произведение: страдание и боль, изображенные в трагедии, преобразуются в зрительские эмоции. Полное значение мимесис-111 обретает тогда, когда произведение разворачивает перед читателем целый мир, который он делает своим.
В мимесисе-111 мир текста и мир читателя, мир, конфигурированный поэзией, и мир, в котором осуществляется деятельность человека, пересекаются. Под миром здесь понимается то, что феноменология (Гуссерль) и герменевтика (Гадамер) обозначают как горизонт ожидания. Мир текста — это мир, проецируемый автором за пределы текста, мир, складывающийся из взаимодействия внутренней динамики повествования и его проективных (<призывных>) интенций. Онтологический статус текста пребывает в <подвешенном состоянии>: текст избыточен по отношению к своей структуре и ждет своего прочтения. Одновременно мир текста избыточен и по отношению к миру повседневности, к миру обыденной практики, практики существования. Это, утверждает Рикёр, фундаментальная черта горизонта ожидания, где формируется новое восприятие, противостоящее наличной культуре, где высвечивается несовпадение между миром воображаемым и привычной реальностью.

Мир читателя — это мир его надежд, чаяний, устремлений. В акте чтения ожидания автора и надежды читателя пересекаются: осуществляется акт интерсубъективного общения, где <ни субъективность автора, ни субъективность читателя не являются первичными>
". Более того, интенция автора не дана непосредственно, как это бывает, например, в прямой речи, обращенной к собеседнику. Она, как и все значения текста, должна быть реконструирована: <... интенция текста не лежит на поверхности, она сама становится герменевтической задачей>^. Понимание текста — непростая задача, требующая духовных усилий читателя, соединенных с <даром> текста и стимулированных им. В сознании читателя осуществляется работа со смыслом и временем, то, о чем говорил Августин: текст тонет в памяти читателя и зовет к продуктивному воображению. В процессе активного понимания текста перед человеком высвечиваются новые перспективы отношения к истории, обществу, собственному бытию, к возможностям своего мышления.

Под углом зрения повествовательности осмысливает Рикёр и философское понимание субъекта. Целостность, автономность, творческая сущность человека рассматриваются им как <повествовательная идентичность>, без которой, по мнению французского философа, проблема личной идентичности не может быть решена: либо мы полагаем, что субъект всегда идентичен самому себе, либо считаем самоидентичность субъекта субстанциалистской иллюзией. Человеческая <самость> может избежать этой дилеммы, если ее идентичность будет основана на временной структуре, соответствующей модели динамической идентичности, которую содержит в себе поэтика повествовательного текста.

Вместе с тем в своей концепции повествовательности Рикёр остро ставит вопрос о диалектическом взаимодействии между философско-герменевтическим и научным подходами в постижении человека и мира культуры. Более того, по его словам,

<диалектика объяснения и понимания, развертывающаяся на уровне текста как значительно более широкого единства, нежели фраза, становится узловым моментом интерпретации и образует отныне ее преимущественную тему и главную цель>^. Сравнивая повествовательное понимание, свойственное художнику, и объяснение, характерное для научной деятельности, он утверждает, что понимание без объяснения слепо, а объяснение без понимания пусто.

В конце 90-х годов П. Рикёр выступил в России с циклом лекций^, которые дают наглядное представление о том, какие проблемы волнуют французского философа на исходе XX века: прежде всего — это целостность человеческой личности, целостность культуры. Акцент в своих последних работах Рикёр делает на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей — их общении, совместном бытии. В центре внимания мыслителя также вопросы этики и политики, и особенно — проблема ответственности в политике. Политика должна научиться говорить на языке морали, — в противном случае, считает Рикёр, нам грозит политический цинизм, смертельно опасный для человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Ricoeur P. Conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique. Paris, 1969, p. 7.

^<Известия>, 1993, 23 окт.

^Бердяев Н. Самопознание. М., 1991, с. 262.

^France catholique, 1992, № 2338, p. 16.

^Ricoeur P. Methode ct tache d'une Phenomenologie de la volonte. Problemes actuels de la Phenomenologie. Paris, 1952, p. 119.

^Ricoeur P. Le conflit des interpretations, p. 25.

^Ibid.

^Ricoeur P. Reflexion faite. Autobiographieintellectuelle. Paris, 1995, p. 36.

^Ricoeur P. Le conflit des interpretations, p. 25.

^Ibid., p. 163.

^Ibid., p. 211.

^Ibid., p.26.

^Ibid., p.253.

^Ibid., p. 16.

^см.: Ricoeur P. La metaphore vive. Paris, 1975.

^см.: Ricoeur P. Temps et Recit.voB. 1-3. Paris, 1983-1985.

^см.: Ricoeur P. Du texte a I 'action. Paris, 1986.

^Ricoeur P. Temps et Recit, vol. I, p. 37.

^Ibid., p.61.

^Ibid, p. 86.

^Ricoeur P. Cc qui me preoccupe depuis 30 ans. — <Esprit>., 1986, № 8/9, p. 241.

^Ibid.

^Ricoeur P. Reflexion faite..., p. 49.

^см.: Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995; Рикер П. Размышления о наказании. — «Архетип>. М., 1995, № 2.

Т. А. Кузьмина
ЖАН-ПОЛЬ САРТР

Жан-Поль Сартр (1905- 1980) — французский философ, публицист, писатель, драматург, один из крупнейших представителей экзистенциализма. Сартр по-своему воспринимает и развивает идеи феноменологии Э. Гуссерля и философии М. Хайдеггера. Основные темы сартровской философии — сознание, человеческое бытие и человеческое действие. Анализ сознания предпринят Сартром в специфическом ракурсе: речь идет не о сознании как активной познавательной способности, а о бытии сознания. Сознание не равно познанию, неоднократно повторяет он. Это положение Сартр считает принципиальным возражением в адрес предшествующей, в первую очередь рационалистической, мысли, неоправданно, по его мнению, гносеологизировавшей философию. Сознание — особый тип бытия, специфическая реальность, <озабоченная> поддержанием своего типа существования. Последнее положение имеет в виду уже саму человеческую реальность как таковую. Подобное отождествление сознания и человеческого бытия правомерно, по Сартру, потому, что человек и сознание даны <разом>, вместе: исключив из наших рассмотрений человека сознание, его потом нельзя уже ввести в анализ человеческого бытия.

Построение истинной онтологии сознания и человеческого бытия, то есть выявление их смысла и структур, должно, по мысли Сартра, осуществляться, исходя из совершенно иного понимания сознания и бытия и их взаимоотношения, чем это имело место в предшествующей философии. Сартр отмечает два варианта решения этой проблемы в прежней философии — <идеалистическое> и <реалистическое>. Первое, в его описании, состоит в утверждении, что сознание обладает в себе некими данными, из которых оно по определенным законам функционирования <творит> мир. Второе решение выглядит как противоположное первому: реальность, находящаяся вне и независимо от сознания, воздействует на него,

сообщая ему тем самым его <содержание>. Различные концепции могут объединять в себе элементы обоих решений, но так или иначе, по Сартру, мы имеем дело либо с неустранимым дуализмом субъекта и объекта, либо с тенденцией полного сведения сознания к познанию, а бытия — к познанному бытию. То и другое суть выражение гносеологической установки философии, в результате чего и сознание и человеческое бытие в целом лишаются своих специфических характеристик.

Специфичность сознания, его отличие от мира, его <инаковость> состоит, по Сартру, в том, что у сознания нет и не может быть ни <содержания> как результата воздействия на него трансцендентного ему бытия, ни так называемых <данных> сознания, из которых оно может <сотворить> мир. Весь мир (как <позитивность-в-себе>) целиком и полностью находится вне сознания, чуждый и непроницаемый. Для Сартра это отличие сознания от мира является исходной точкой подлинного философствования о человеке.

Итак, сознанию ничего не дано извне, как не находит оно ничего пред данного и в самом себе. В этом смысле сознание есть <ничто>. «Бытие-в-себе>, которое <блокирует> сознание и чуждо ему, просто есть, оно — <полная позитивность>. Поэтому здесь не возникает и не может возникнуть никакого вопроса. Сознание же как особый род бытия ставит вопрос о себе и способе своего бытия, и ставит именно потому, что оно <ничто>. Поэтому сознание, по другому определению, есть <бытие-для-себя>, бытие которого <интеррогативно>, то есть постановка вопроса о самом себе есть одновременно и сознание своего способа быть и сам способ этого бытия.

Как возможно, спрашивает Сартр, возникновение способа бытия, бытие которого <безосновно> и которое <держится> только тем, что задает вопросы; как возможно бытие, в самом бытии которого заключен вопрос и само бытие которого поставлено под вопрос (как возможно, говорит еще Сартр, это <падение> <бытия-в-себе> в <ничто>, в <для-себя>, как возможен этот <разрыв> в недрах полной позитивности <бытия-в-себе>)?

Сами эти вопросы, которые возникают у нас по поводу <для-себя>, разъясняет Сартр, говорят о том, что появление такого рода бытия, или, другими словами, собственно человеческой реальности, есть <абсолютное событие>, которое не поддается никакому генетическому или историческому объяснению. Абсолютность и специфичность этого рода бытия состоят в том, что только его возникновение заставляет впервые <бытие-в-себе> группироваться в виде мира, или, другими словами, только благодаря бытию <для-себя> как <ничто> и существует <мир>. Мир, говорит Сартр, тем самым становится <наличествующим>.

Ж.П. Сартр специально разъясняет, что это возникновение мира не должно пониматься на креационистский манер как творение мира из ничего. Бытие есть, оно не сотворимо, как и не может быть оно уничтожено человеком. Задача экзистенциалистского анализа, говорит Сартр, состоит в выявлении особого измерения мира, смысла бытия, а сделать это стало возможным потому, что экзистенциализм открыл совершенно уникальную реальность, которая выявляется и описывается с помощью специфических методов. К таким методам Сартр относит установки и процедуры гуссерлевской феноменологии, выводящей <за скобки> все объективно фиксируемые <естественные> свойства предмета. В сартровской

интерпретации результаты этой процедуры представлены, как было уже отмечено, в определении человеческой реальность как <ничто>.

Согласно экзистенциализму, и сартровской концепции в том числе, человеческая реальность является совершенно уникальной в мире, несопоставимой ни с какими другими видами сущего. Человеческую реальность нельзя понять, обратившись к анализу мировых процессов: никакие аналогии здесь невозможны. Одна из первых конкретизаций сартровского положения <человек — это ничто> означает, что ничто в мире не может стать причиной человеческого бытия, что невозможно провести никакой непрерывной эволюционно-исторической линии постепенного превращения нечеловеческого мира в человеческую реальность, что человеческое бытие и есть как раз прерывание непрерывности и взаимосвязанности мировых процессов (человек — это <дыра в недрах бытия>*) и совершенно иной способ детерминации (человеческая реальность всегда есть <избегание каузального порядка мира>^).

Согласно Сартру, сознание своей уникальности составляет основной смысловой и конституирующий момент человеческой реальности как таковой. Поэтому ее первое определение и основная структура, <начало>- это интуитивно-очевидное и аподиктически-достоверное понимание и переживание того, что человеческое бытие не есть объект в ряду других объектов (подобно тому, как первая и основная характеристика сознания состоит в том, что оно — не вещь, не предмет). Отсюда превалирование в сартровской философии таких терминов, как <негативность>, <отрицание>, <неантизация> (от франц. neant - <ничто>, <небытие>), предназначенных подчеркнуть не только отличие человеческого бытия от всего остального мира, но и непризнание за последним каких бы то ни было притязаний обосновать, обусловить, подчинить, направить, сформировать собственно человеческое бытие. Человеческая реальность (<бытие-для-себя>, сознание) определяет саму себя целиком, и ее единственная <зависимость> от мира состоит только в том, чтобы быть отличным от него, не быть вещью, не быть объектом. Не может определять человека и никакой продукт его жизнедеятельности, никакой прежний его поступок. Суть человека никогда не проявляется целиком и адекватно в его деятельности. Поэтому, по Сартру, мы всегда — возможность и открытость к новым формам жизни, и в этом смысле человеческое бытие никогда <не есть то, что оно есть, и есть то, что оно не есть> ^.

Человеческое бытие, таким образом, неопределимо (двусмысленно и неопределенно). Нет такого предмета или процесса в мире, указав на который, можно было бы сказать, что это — человеческое бытие. Последнее — ничто, стало быть и в том смысле, что ничто не сообразно человеку в мире, как и сам человек ни к чему не может быть сведен в мире и ничем не может быть объяснен. Ничто нечеловеческое не властно над человеческим, человек — это causa sui, причина самого себя, это, наконец, свобода.

Свобода, одно из важнейших экзистенциалистских понятий, также характеризуется Сартром в негативных терминах. Это всегда свобода <от> — от общества, от других людей и даже от самого себя (никакой поступок, согласно Сартру, не предопределяет нашего дальнейшего поведения, прошлое ни в какой форме не властно над человеком).

<Свобода> и <ничто> выступают в сартровской философии, по сути дела, как коррелятивные термины: человек свободен именно потому, что у него <нет никакой природы>^, которая бы могла предопределить его к тому или иному способу поведения и деятельности. Человек может и должен полагаться только на себя, не уповая ни на какие внешние указания, идущие от истории, социальных институтов, морально-культурных установлений, от тех или иных авторитетов и т.п. Более того, предполагается даже сознательная отстраненность от данных извне указаний. Человек выбирает сам, полностью принимая на себя все возможные последствия своего деяния, не имея надежной опоры ни вне, ни внутри себя: ему ничего не предшествует, ибо он, как мы видели, есть <абсолютное событие>, и у него нет никакой предданной ему природы, он <ничто> и рождает из себя ничто. Поэтому основное переживание человека, его самый сокровенный экзистенциальный опыт это <опыт ничто>, или, что в данном случае одно и то же, <опыт свободы>. Понятно, что оборотной стороной этого опыта является чувство тревоги.
Человек, говорит Сартр, страшится своей безосновной свободы, страшится быть единственным источником ценностей, ему тяжко нести бремя ответственности (<нести на своих плечах всю тяжесть мира>^), и он пытается <списать> свои действия на якобы не зависящие от него объективные причины, пытается скрыться за какой-нибудь маской (социальной <ролью>, например). Таково <неподлинное>, <неаутентичное> существование. Но и в этом случае любая маска, любая роль — результат, в конечном счете, свободного выбора. Человек, по Сартру, поистине <осужден быть свободным>". Другими словами, человеческое бытие и свобода — это одно и то же. Свобода как сама ткань человеческой экзистенции и есть ее полная автономность. Ничто не может ни обосновать, ни <извинить> человека — ни «Я>, ни характер, ни его психологические особенности, ни среда. Эта абсолютная <неоправдываемость> человеческого существования сродни его полной случайности. В этом смысле человеческая реальность есть некоторый <излишек>^ по отношению к <бытию-в-себе>, которое не нуждается в человеке, ибо оно самодостаточно и полно собой. Напротив, это человеку как <бытию-длясебя> недостает <в-себе>*. Именно вследствие недостатка бытия человек стремится стать основанием своего способа быть, восполнить <случайность> своего бытия. Спонтанно человек проектирует овладение миром, чтобы сообщить себе достоинство и устойчивость <бытия-в-себе>, осуществить синтез <в-себе-для-себя>, то есть стать Богом. Это и есть, по Сартру, фундаментальный проект человека, выражающийся во множестве конкретных задач и поступков.

К числу основополагающих категорий, с помощью которых, по Сартру, можно описать человеческую реальность, относятся категории <делать>, <быть> и <иметь>. Фундаментальный проект зачастую выступает в неадекватной форме: человек хочет быть Богом через обладание миром. Однако человеческий опыт с очевидностью свидетельствует о крахе этого проекта, что выявляет еще одну существенную характеристику человеческой реальности: она есть незавершенная целостность, то есть полный синтез невозможен, человек всегда не закончен, он постоянно открыт для новых возможностей, он, наконец, должен все время себя <делать>, <изобретать>. Человека <не открывают> (в смысле опознавания некоторой сущности), человека <изобретают>^

Категория <делать> получает, таким образом, в сартровской философии привилегированный статус. Это означает, что человек должен постоянно делать себя, следовательно, постоянно ставить под вопрос свое существование, что

равносильно императиву <не быть>, — и только так он и сохраняет себя как человека. Аутентичный способ существования, поэтому не просто соответствует сути человеческого существования, это тот способ существования, который практикуется сознательно, ибо позиция аутентичности должна быть еще завоевана. Проекты <быть> и <иметь> затемняют, по Сартру, незавершенность и неопределенность человеческого существования, снимают всю его напряженность, сводя его к указанным целям и подчиняя, в конечном счете, человеческое бытие чему-то внешнему и ставшему. Так человеческие ценности оказываются <записанными в вещах>", а наше поведение <извинительным>, ибо в этом случае основанием нашего действия является не свобода, а какая-либо внешняя причина. И нужно поистине <обращение>, чтобы увидеть эти спонтанно практикуемые проекты в их истинном свете. Но здесь мы уже, по Сартру, вступаем в область морали.

Свое основное философское произведение «Бытие и ничто> Сартр закончил обещанием написать труд по морали, так как онтологические исследования не давали полного и ясного ответа на вопрос, в чем же состоит подлинное существование, каков аутентичный императив нашего поведения, в чем заключается смысл свободы и т.п. При жизни Сартра такого труда так и не появилось. Только после его смерти были опубликованы фрагменты, хотя и довольно пространные, получившие название «Тетрадей по морали> и следующие по времени написания непосредственно за «Бытием и ничто>.

В «Тетрадях по морали> изменены многие акценты и введены новые важные темы. Онтология «Бытия и ничто>, признается Сартр, — это онтология <до обращения>", хотя и там, уточняет он, присутствует тема аутентичности, но, добавим мы, последняя дана по преимуществу в негативно-изобличительном тоне — в форме постоянного уличения человека в <дурной вере>, то есть в стремлении так или иначе избавиться от тяжкого груза свободы.

Мы уже отмечали, что человек, по Сартру, — это стремление стать Богом; таков фундаментальный проект человека и его основная страсть. В конце онтологических изысканий в «Бытии и ничто> Сартр определяет эту страсть как <пустую> и <бесполезную>, ибо человек <напрасно губит себя> <ради рождения Бога> ^. Крах этого фундаментального проекта — одна из существенных характеристик человеческого существования. Но в то же время, как пишет сподвижница философа С. де Бовуар, человеку не <позволено существовать без стремления к такому бытию, которым он никогда не будет>".

В «Тетрадях по морали> Сартр попытался очертить позитивные моменты краха первоначального человеческого проекта. Именно крах этого проекта подвигает человека к <обращению>, да еще тревога, не дающая закоснеть в однажды достигнутом результате, к которому приходят разными способами, в том числе и неаутентичными. При <обращении> меняется наше отношение к этому проекту. Сам проект не только не отменяется, а, напротив, целиком принимается на свой счет, то есть мы сознательно берем на себя ответственность за все наши цели и желания, в том числе и спонтанно, бессознательно выбранные. Наши цели желаемы нами — вот решающая причина быть ответственными за них'*. Таким образом, преследуемые цели расцениваются как свободно выбранные, центр тяжести переносится с них на свободу (а стало быть, на ответственность), и целью свободы становится сама свобода.

При <обращении> меняется и отношение к миру и к другим людям. Бытие уже не является объектом утилитарно-эгоистического <присвоения> по типу <иметь> и <быть>, а <раскрывается>. Человек начинает осознавать себя как существо, благодаря которому <имеется бытие>. То же самое логично сказать и об отношении к другим людям. Если в «Бытии и ничто> другой человек — это всегда угроза моей свободе и индивидуальности, возможность подчинения и подавления, то теперь я — основа бытия другого, благодаря мне <имеется другой>, я — условие раскрытия его возможностей. Так, на место обладания, отрицания, конфликта встает великодушие. И как следствие этого — максима: ничего не требовать от других, но самому способствовать его раскрытию. Человек становится, таким образом, подлинным Творцом, он сам должен решать о смысле бытия, наследуя тем самым миссию недостающего Богае. Подлинная мораль, по Сартру, — это всегда утверждение свободы и автономии индивида, его права на риск и ответственность, это независимость от каких-либо извне идущих указаний. Любые апелляции к долгу, обязанности, необходимости и пр. суть, по Сартру, попытки ввести в свободный акт человека внешний и чуждый ему элемент, иное, чем он сам, «Другого>. Этот «Другой> есть либо скрытый проводник угнетения и насилия, либо олицетворение стремления уйти от ответственности, а чаще — и то, и другое вместе.

<Другим> в сартровской концепции становится и любое универсальное предписание морали, неважно, исходит ли оно из признания предданного морального порядка, человеческой природы, божественного установления или социального института. Универсальность и категоричность морали не отдает, по его мнению, должного ни человеку, которому предстоит эти требования выполнять, ни его конкретным проектам, ни ситуации, в которой он действует. Такая мораль абстрактна, она не учитывает всей неповторимости человеческой личности и ее жизни. Одновременно она освобождает человека от риска и ответственности. Она, заключает Сартр, есть <способ выйти сухим из воды> и <спастись в абсолюте> как некоем надежном убежище^. Никто заранее не знает, как поступать в каждом конкретном случае и никто не может ничего предписывать другому. Автономия — это постоянный риск и полная ответственность. На место абстрактной морали, одновременно и отчуждающей свободу и оправдывающей человека, должна встать <конкретная мораль>, предполагающая всякий раз поступок, соответствующий только этой данной ситуации и следующий лишь <логике эффективного действия>^.

Проект <делать> (особо выделенный Сартром в «Бытии и ничто>) конкретизируется в «Тетрадях по морали> следующим образом. Теперь это — <делать необходимое> в данной конкретной ситуации, в силу чего этот проект и не может быть универсальным. Конкретная мораль, стало быть, предполагает творчество и свободу, независимость от любых предданных человеку оснований и сущностей, например, от априорно существующего добра, добродетели в себе, долга как такового и т.п. Конкретная мораль это всегда живой, индивидуальный опыт <делания>, а не <приобщения> к некоему уже существующему ценностному порядку, при котором, по Сартру, мое действие лишается автономии и творчества. Сартру важно зафиксировать именно это различие <быть> и <делать> как двух самостоятельных свободных проектов, соответствующих неаутентичному и аутентичному способам существования. Наша моральность, по Сартру, отнюдь не итог некоего натаскивания и не <результат упражнения>"*, в ходе которого

укрепляются, как мышцы, наши природные свойства и задатки, это — необходимое действие, всякий раз другое в каждой новой конкретной ситуации. Поэтому в морали, как отмечает Сартр, нет ни трамплина (в виде пред данного свойства или сущности), ни достижения ни заслуг (когда мы уже как бы являемся моральными), в ней <всегда все заново>^.

Значимость индивидуального действия, его неповторимость и уникальность постоянно подчеркивались Сартром на протяжении всего его творчества. И даже тогда, когда Сартр задался целью выявить смысл социальноисторического действия (в работе «Критика диалектического разума>), он продолжал утверждать, что <единственная практическая и диалектическая реальность всего это индивидуальное действие> и что <основание коллективных объектов следует искать в конкретной деятельности индивидов>. Тем самым, разъясняет он, <мы не пытаемся отрицать реальность этих объектов, а настаиваем на том, что она паразитарна>^. Социальное и историческое бытие человека для Сартра — это всегда неизбежное отчуждение и, как следствие, угнетение и насилие. Активность человека <оборачивается против него и приходит к нему как другой>, <для каждого человека другой существует как нечеловеческий человек, или, если хотите, как чуждый вид>^. Сартр высоко оценивал марксизм за его внимание к феномену отчуждения в истории и обществе и заявлял даже о возможности дополнить марксизм экзистенциализмом, однако вскоре понял всю несовместимость этих философий.
В «Критике диалектического разума> история предстает как некое циклическое движение, начинающееся с действия спонтанно возникающей <группы>, объединенной конкретной задачей в конкретной ситуации (например, взятие Бастилии), перерастающее затем в <серию> действий и, наконец, перерождающееся в действие <коллектива>, партии, движения с неизбежными программами и уставами. В итоге мы имеем дело с псевдоцелостностями, где индивиду не остается места. «Группа>, эта единственная движущая сила истории, <не имеет онтологического статуса>^, подлинная значимость сохраняется только за индивидуальным действием.

Никто не уделял так много внимания критике социальных институтов, как Сартр. Любое социальное установление, по его мнению, это всегда посягательство на человека, любая общезначимая норма — нивелировка, любой институт — косность и подавление. Если воспользоваться здесь названием одной из пьес Сартра, то можно выразить его отношение следующим образом: у социальных институтов всегда <грязные руки>.

Подлинно человеческим, по Сартру, может быть лишь спонтанный и немотивированный протест против всякой социальности, причем протест одноактный, одноразовый, не выливающийся ни в какое организованное движение, не связанный ни с какими партиями и программами. Не случайно Сартр явился одним из кумиров майского студенческого движения во Франции в 1968 году, протестовавшего не только против <обуржуазившейся> культуры, но и в значительной мере против культуры вообще. Во всяком случае, бунтарско-нигилистические и анархистские мотивы достаточно сильны в сартровском творчестве и составляют его отличительную особенность по сравнению с концепциями других экзистенциалистских философов, в частности Хайдеггера и Ясперса.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Sartre J.P. L'etrc ct lc neant. Paris, 1957, p.711.

^Ibid., p.59.

^Ibid., p.663,711.

^СартрЖ. П. Экзистенциализм - это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. М., 1989, с. 323.

^Sartre J.P. L'etre ct lc neant, p.639.

^СартрЖ.-П. Экзистенциализм - это гуманизм, с.327.

^Sartre J.P. Cahicrs pour unc morale. Paris, 1983, p.498.

^Sartre J.P. L'etre ct ie neant, p.717.

^Sarte J.P. Cahiers..., p.23.

^Sarte J.P. L'etre ct lc neant, p.721.

^Surte J. — P. Cahicrs..., p.13.

^Sarte J. P. L'etrc ct ie neant, p. 708.

^BeuuvoireS. de. Pour unc morale dc l'ambiguite. Paris, 1947, p. 19.

^Sarte J.P. Cahiers..., p.498.

^Ibid., p.498, 463, 502, 510.

^Ibid., p.24.

^Ibid., p.m.

^Ibid., p.574.

^Ibid., p.573.

^Sartre J.P. Critique dc la raison dialectique. Paris, p. 361, 55.

^Ibid., p. 206.

^Ibid., p. 567.

А. М. Руткевич
ЗИГМУНД ФРЕЙД

В статье «Моя жизнь и психоанализ> Зигмунд Фрейд (1856- 1939) писал: «Я родился 6 мая 1856 года в Фрейберге в Моравии, маленьком городке в нынешней Чехословакии. Моими родителями были евреи, и сам я остаюсь евреем. О моих предках с отцовской стороны я знаю, что они некогда обитали в рейнских землях, в Кельне; в связи с очередным преследованием евреев в XIV или XV веке семейство перебралось на Восток, и на протяжении XIX века оно переместилось из Литвы через Галицию в немецкоязычные страны, в Австрию>. Вся жизнь фрейда связана с Австрией — сначала с Австро-Венгрией, затем, после распада <лоскутной империи> в результате мировой войны, с Австрийской республикой. Точнее говоря, за исключением прошедшего в Моравии и в Лейпциге раннего детства и последнего года в вынужденной эмиграции Фрейд провел свою жизнь в Вене. Здесь он окончил сначала гимназию, затем медицинский факультет Венского университета.

З. Фрейд начинал свою научную деятельность как специалист в области физиологии и неврологии. Тяжелое материальное положение заставило его оставить <чистую науку>. Он становится врачом-психиатром и обнаруживает, что знание анатомии и физиологии мозга практически ничем не может помочь ему при лечении неврозов. В 1885-1886 годах он стажируется в Париже в клинике Сальпетриер у знаменитого невропатолога Ж. М. Шарко. Вернувшись в Вену, Фрейд становится частнопрактикующим врачом. Первоначально он пытается — вслед за французскими учителями — использовать в терапевтических целях гипноз, но вскоре убеждается в его ограниченной применимости. Постепенно Фрейд вырабатывает свою собственную технику лечения — метод <свободных ассоциаций>. Он оставляет попытки свести психологические процессы к физиологическим, хотя и продолжает использовать механические и энергетические модели для их объяснения. К концу 90-х годов происходит формирование основных понятий его учения, получившего название <психоанализ>'. В 1900 году выходит в свет первая фундаментальная работа Фрейда «Толкование сновидений>, которая до сих пор является «Библией> для его последователей. Затем появляются книги и статьи Фрейда по самым разным вопросам медицинской психологии. Кружок сплотившихся вокруг Фрейда учеников, превращается сначала в Венское психоаналитическое общество, а затем, в 1910 году, преобразуется в доныне существующую Международную психоаналитическую ассоциацию. Несмотря на расколы, отход от Фрейда наиболее оригинальных его последователей, таких, как Адлер и Юнг, психоаналитическое движение становится все более влиятельным в Европе, а с 30-х годов находит особенно широкое распространение в США, куда из Германии и Австрии эмигрировали многие фрейдисты. До самой своей смерти Фрейд стоял во главе постоянно возраставшей армии единомышленников и последователей, а его труды до сих пор представляют собой теоретическое основание для подавляющего большинства психоаналитиков. В 1938 году, после аншлюса Австрии гитлеровской Германией, Фрейд эмигрирует в Англию, где он и умер 23 сентября 1939 года.

Психоанализ развивался от практики психотерапии и частных гипотез медицинской психологии к общей психологии и социально-философской теории. Фрейд называл совокупность наиболее общих постулатов психоанализа <метапсихологией>. Она является и методологией исследования бессознательных

психических процессов, и фундаментом для <прикладного психоанализа>, то есть применения психоаналитических методов в социологии, этнографии, литературоведении, эстетике, религиеведении и других науках о человеке.

3. Фрейд считал психоанализ строго научной, а не философской теорией; философов он неоднократно укоряд за спекулятивные и не подкрепленные опытом построения, тогда как в собственном учении видел обобщение клинического опыта. Последнее отчасти верно: психоаналитики являются практикующими врачами-психотерапевтами, стремящимися облегчить страдания своих пациентов. В области медицинской психологии и психотерапии Фрейд был новатором — с этим могут согласиться и многие его противники. Но, несмотря на все влияние, оказанное психоанализом на современную психологию и ряд других гуманитарных наук, строгим критериям научности психоанализ никогда не соответствовал, а идеи самого Фрейда являются не менее спекулятивными, чем воззрения критикуемых им философов.

Теоретические конструкции Фрейда были и остаются эвристически ценными, но по ряду причин психоанализ не стал и не мог стать <строгой наукой>. Эмпирические данные, с которыми имеет дело психоаналитик, — это не экспериментальные наблюдения, но словесные ассоциации, воспоминания, эмоционально окрашенные истолкования пациентом своих конфликтных ситуаций, фантазии по поводу раннего детства и т.п. В психологии в целом не слишком велика роль количественных измерений, квантификации опыта, а психоаналитик вообще лишен возможности объективированного наблюдения: он не может проверить истинность утверждений пациента о раннем детстве или конфликтах на службе (дайне имеет на это как врач права); он вообще не наблюдает за поведением, его пациент лежит на кушетке, не видно даже его лица до психотерапевта доносится только поток слов. Он ищет в нем смыслового единства, причем главной целью его поиска является доведение до сознания анализируемого вытесненных, отколовшихся бессознательных значений. Испытываемое пациентом чувство очевидности при обнаружении этих скрытых значений (сопровождаемое исчезновением невротических симптомов) оказывается главным критерием истины. Для врача улучшение состояния пациента является определяющим и наиважнейшим, но из эффективности психоанализа при лечении некоторых психических расстройств еще не следует его истинность как психологической теории: шаманы, жрецы многих религий, как и масса нынешних <целителей>, нередко были хорошими психотерапевтами.

Иначе говоря, психоанализ является родом интроспективной психологии, подкрепленной некоторыми внеклиническими наблюдениями и определенной философской антропологией, дающей и аналитику, и его пациентам некую систему ориентации — обобщенную картину человеческой природы, равно как и метод исследования, выступающий одновременно и как метод лечения. Именно эта <модель человека> составляет основу философии Фрейда, поскольку в остальном он придерживался того варианта натурализма (или естественнонаучного материализма), который был характерен для большинства ученых конца прошлого века.

После десятилетних поисков (80-90 гг. прошлого века) Фрейд пришел к концепции бессознательного психического, которая существенно отличалась от предшествующих теорий. Ошибочно мнение, будто Фрейд <открыл

бессознательное>, — о бессознательном писали и философы, и медики задолго до Фрейда. Новизна его учения состояла в том, что им была выдвинута динамическая модель психики, в которой не только получила связное объяснение большая группа психических расстройств, но и показана взаимосвязь сознательных и бессознательных процессов, причем последние однозначно связывались с инстинктивными побуждениями, в первую очередь с сексуальным влечением. Человек для Фрейда представляет собой homo natura. ТО есть природное существо, отличающееся от прочих животных несколько большим объемом памяти и тем, что его сознание в процессе эволюции стало опосредовать отношения с окружающей средой. Все живое существует согласно <принципу удовольствия>, то есть стремится удовлетворить свои нужды и избегать страдания. Человек отличен от животных тем, что способен отложить удовлетворение влечений, или даже подавить их, если непосредственное удовлетворение связано с угрозой его выживанию. Тем самым он заменяет <принцип удовольствия> на <принцип реальности>. В раннем детстве только что вышедшее из материнского лона природы существо не знает ограничений и не обладает развитым интеллектом, а потому существует только по <принципу удовольствия>. Влечения этого периода сохраняются в психике взрослого человека, но они подавляются и вытесняются в сферу бессознательного, хотя и дают о себе знать в сновидениях (когда ослаблена <цензура> сознания) или в невротических симптомах. Влечения находятся в конфликте с социальными нормами и моральными предписаниями, человеческое существование всегда было и остается полем битвы между разнонаправленными инстинктивными стремлениями и требованиями культуры.

Под всеми обретениями человеческой культуры скрывается неизменный фундамент архаичных психических процессов, унаследованных нами от первобытного человека (согласно биогенетическому закону, онтогенез повторяет филогенез, а потому детское мышление рассматривается Фрейдом по аналогии с первобытным). Эти <первичные процессы> образуют в его теории структурную инстанцию психики, называемую «Оно> и соотносимую с двумя другими - <Я> и «Сверх-Я>. Древнейшую из этих психических провинций мы называем «Оно>; к ее содержанию относится все унаследованное, прирожденное, конституционально заданное, прежде всего проистекающие из телесной организации влечения>
'. Они детерминируют <вторичные процессы> сознания, питаемого энергией влечений. «Я> уподобляется всаднику, который вскочил на коня и скачет, думая, что он управляет конем, но в действительности тот скачет куда хочет. Наши представления о свободе воли иллюзорны, поскольку за волевыми решениями человека и вообще сознательными актами скрываются совсем иные мотивы; истолкования собственных действий чаще всего являются <рационализациями>, то есть идеальными мотивами для слишком реальных побуждений. Этой теорией воспользовались в дальнейшем представители <фрейдо-марксизма>, соединившие эти идеи психоанализа с марксистским учением об идеологии как <ложном сознании>.

Бессознательное лежит за пределами временного потока сознания, это как бы вечная природа (или <мировая воля> Шопенгауэра), вторгающаяся в мир феноменов сознания. Правда, Фрейд не отрицал относительной самостоятельности сознания, которое способно познавать мир и действовать в согласии с познанной природной необходимостью. Фрейда — и не без оснований — считают наследником философии Просвещения, поскольку самой общей формулировкой психоанализа является следующая: <Там, где было «Оно>, должно стать «Я>. Иначе

говоря, свет познания является высшим благом для всякого человека, тогда как излечение невротика, по Фрейду, происходит вместе с познанием им самого себя и овладением собственными иррациональными побуждениями.

Однако наше «Я> зависит не только от природы вне нас и внутри нас, но также и от психической инстанции «Сверх-Я>, интериоризированных социальных запретов и предписаний, находящих непосредственное выражение в том, что мы называем <голосом совести>, в страхе, охватывающем нас при нарушении социальных табу, и тому подобных феноменах. Эта инстанция является следствием длительного периода детства, зависимости от родителей, воспитания в семье, традиции, школы и т.п. социальных институтов. Главную роль в психоанализе играют взаимоотношения ребенка с родителями, поскольку каждый из нас проходит первичную социализацию в самом раннем возрасте, принимает мужские или женские роли, отождествляя себя с родителями. Так называемый «Эдипов комплекс> представляет собой бессознательную психическую структуру, которая возникает в возрасте 3-5 лет; именно при разрешении этого <комплекса> возникает «Сверх-Я> как инстанция, наделенная огромной психической энергией, — в системе Фрейда все душевные процессы описываются в терминах энергетической модели, а второй закон термодинамики оказывается и психологическим законом.

При всех различиях «Оно> и «Сверх-Я> в одном пункте они совпадают: это — безличные силы человеческого прошлого, противостоящие индивиду и сталкивающиеся в борьбе за его «Я>; особенности индивида, унаследованные биологически, находятся в неразрешимом конфликте с тем, что он получил от социальных институтов, законов, предписаний культуры в целом.

Центральным и самым спорным пунктом психоанализа является выдвинутая Фрейдом теория инстинктов, или влечений. В конце прошлого века не существовало такой науки, как этология, и чрезвычайную популярность приобрели теории, в которых для каждого типа врожденного поведения подыскивался свой инстинкт. Фрейд свел все многообразие этих инстинктов к двум основным: инстинкту продолжения рода и инстинкту самосохранения; им соответствовали сексуальное влечение и так называемые <инстинкты Я>. Впоследствии он редуцировал вторые к первому (посредством теории <нарциссизма> как стадии психического развития). В результате чуть ли не все психические процессы оказались сведенными Фрейдом к проявлениям основополагающей психической энергии <либидо> (лат. <желание>, <влечение>), сексуального влечения.

Хотя сам Фрейд не проводил четкого различия между влечением и инстинктом, он не случайно чаще пользовался первым термином (нем. Trieb), поскольку влечение, в отличие от чисто физиологического механизма, есть некая психическая данность. Мы испытываем какое-нибудь влечение, не зная в точности о его причинах: механизм инстинкта становится нам известен в результате объективного познания. Иначе говоря, влечение есть репрезентация биологического процесса в психике, оно лежит между внесознательными физиологическими процессами и осознаваемым желанием или волевым актом. Бессознательное выступает как биологически детерминированное основание сознания, но, в отличие от чисто природного процесса, оно наделено смыслом, доступно для интерпретации (тогда как природный процесс требует не толкования, а каузального объяснения).

Именно с трудами Фрейда в науку входит целостная концепция психики как единства сознательных и бессознательных процессов. Для Фрейда отношение между ними представлялось в первую очередь как конфликт, столкновение обусловленных природой человека влечений с социальными нормами и ценностями культуры. Именно подавление естественных влечений ведет по большей части к психическим заболеваниям. Всякая культура строится на отказе от удовлетворения влечений, на запретах непосредственной реализации биологически заданных стремлений: <...культура действует принуждением экономической необходимости, отнимая у сексуальности значительную часть психической энергии, каковой культура пользуется в своих целях> ^ Чем выше поднимается здание культуры, тем сильнее его давление на природу человека.

Однако Фрейд не был, в отличие от некоторых его последователей, сторонником <раскрепощения чувственности>. Подавление влечений представляет собой суровую необходимость. Во-первых, без следования <принципу реальности> вообще невозможно человеческое существование; во-вторых, удовлетворение естественных устремлений угрожает сегодня не только той или иной репрессивной культуре, но и продолжению человеческого рода. Помимо сексуального влечения, Эроса имеется иное - <инстинкт смерти>, агрессивное или деструктивное влечение (Танатос). Фрейд вносит изменения в свою метапсихологию, чтобы объяснить не только некоторые формы неврозов, но также ряд социальных явлений, — не зря размышления о деструктивном влечении приходят к нему во время первой мировой войны.

Для Фрепда второй закон термодинамики был и законом психической жизни, которая, подобно всякой высокоорганизованной материи, стремится к энтропийному упрощению, своего рода <тепловой смерти>. Всему живому свойственно стремление вернуться в состояние неживой природы, в до-психическое состояние, в <нирвану>. Мы испытываем удовольствие, когда происходит разрядка психического напряжения, а так как вся жизнь, все наше сознание представляют собой некое напряжение, то их саморазрушение предстает как нечто, дарующее особого рода удовольствие. Всему живому присуще стремление к смерти, деструктивности, которая может быть направлена как внутрь (чем объясняются, например, спонтанные самоубийства), так и вовне — в актах агрессии.

На основе своей метапсихологии Фрейд создал своеобразную философию культуры, в которой интерпретация произведений искусства, религиозных представлений или социальных институтов проводится на основе методов, разработанных для толкования сновидений и симптомов пациентов-невротиков. Возвышенные ценности и идеалы Фрейд склонен объяснять бессознательными и далеко не идеальными мотивами, проекциями наших вытесненных влечений. Подход Фрейда ко всем областям культуры является <разоблачительным>. Подобно тому, как индивидуальная психика каждого есть театр масок, за которым скрываются неузнанные влечения, так и произведения культуры оказываются переодетыми продуктами бессознательной страсти. Психоанализ представляет собой род иконоборчества, независимо от того, верит ли тот или иной психоаналитик в Бога или нет, почитает ли он искусство или является профаном. По своему методу психоанализ является генеалогией, или даже археологией, культуры, вычитывающей по симптомам ее архаичные первоистоки. От невротика творец произведений культуры отличается лишь даром сублимации и воплощения

тех же детских переживаний и образов сновидений. Художник <играет> своими способностями: он уподобляется <ребенку>, живущему по принципу удовольствия и замещающему вытесненные запретные представления миром сублимированных образов или идей. Сновидения — это тот язык, на котором говорит наше бессознательное, особый символический язык, общий для всех людей. Это язык прасимволов, являющийся родовым наследием всего человечества, он записан в бессознательном каждого индивида, по нему мы можем восстановить многие черты погребенных историей культур и даже первобытное <детство человечества>. Настоящие произведения искусства отличаются от поделок тем, что художник обращается к универсальным символам, выражающим мир человеческих страстей. Миф есть коллективное сновидение народов, произведение искусства оказывается индивидуальным сновидчеством.

Часто Фрейду приписывают гедонизм, но он рассматривал человеческую жизнь, скорее, как юдоль страданий. Согласно <принципу удовольствия> человек жить не может, мир устроен не так, чтобы удовлетворять наши желания. Наслаждения кратковременны и мимолетны, страдания, напротив, постоянны, поскольку наша плоть подвержена болезни и смерти, сталкивается с враждебным миром. Помимо неумолимой природы, нам приходится страдать и от организации общества, от других людей. Рассмотрев в работе «Недовольство культурой> все формы человеческой борьбы за счастье, Фрейд приходит к неутешительному выводу: со страданиями нужно смириться. Ни бегство от мира, ни религия не дают нам спасения от страданий. Самым лучшим средством он считал научное познание и труд на благо самому себе и другим людям. Он, вслед за Вольтером, советовал человеку <обрабатывать свой сад>, ибо труд, как говорится в «Кандиде>, <гонит от нас три несчастья: скуку, порок и нужду>. Но и этими средствами преобразования природы и общества не отменить ни старость, ни болезни. К тому же, большая часть людей рассматривает труд не иначе, как проклятие, а научное познание остается уделом незначительного меньшинства. Тем не менее для рационалиста и просветителя Фрейда познание необходимости и сознательное следование ей составляют основополагающие условия человеческой свободы. Мы свободны, когда преодолеваем детский нарциссизм, отказываемся от иллюзий. В отличие от религии, которая для Фрейда служит лишь увековечению таких иллюзий, искусство помогает человеку отрешиться от страданий и создает мир образов, игра которых на какое-то время освобождает нас от бремени бессознательных страстей. Но на вершине всех форм деятельности человеческого духа стоит наука: «Там, где было «Оно>, должно стать «Я>, познание делает нас свободными, ибо вслед за всеми просветителями Фрейд верил в то, что свобода есть осознанная необходимость, а Логос является высшим божеством.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Термин <фрейдизм> иногда употребляется как синоним <психоанализа>, но чаще первый применяется для обозначения воззрений самого Фрейда и его ортодоксальных последователей, тогда как второй термин значительно шире — он используется по отношению к самым различным школам, доктринам и практикам, генетически восходящим к учению Фрейда, но по многим приложениям от него отличающимся. Кроме того, термином <фрейдизм> (как и всяким <измом>) обозначаются прежде всего основные доктринальные положения, тогда как <психоанализ> включает в себя помимо метапсихологии (т.е. наиболее общих

философских, психологических, психиатрических утверждений и гипотез), также и целый ряд частных клинических теорий, методику и технику лечения.

^Freud S. Abriss der Psychoanalyse. Fr.am. M., 1953, S. 9.

^Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992, с. 100.

Б. Т. Григорьян
МАКС ШЕЛЕР

Макс Шелер (1874-19-28) является одним из родоначальников философской антропологии. Он учился в университетах Йены, Мюнхена, Берлина. Его философские взгляды формировались под влиянием идей неокантианства, <философии жизни>, феноменологии. В 1900-1906 годах Шелер — приват-доцент в Йенском университете, с 1919-го — директор Кельнского исследовательского института социальных наук, профессор философии и социологии Кельнского университета.

В работах по самой разнообразной философской проблематике Шелером ставится и освещается центральная тема его исследований — тема человека. Она обнаруживается в аксиологических, теоретико-познавательных и теистическо-персоналистских построениях философа и трактуется им, как правило, в свете основополагающих априорных принципов понимания человеческой природы. Все это позволило Шелеру в своей поздней и главной антропологической работе «Положение человека в Космосе> (1928)' с удовлетворением отметить, что его многолетние творческие усилия концентрировались вокруг основной проблемы — проблемы человека.

Весьма примечателен не только сам по себе, но и для судеб философской антропологии творческий путь Шелера. Многосторонность и противоречивость его творчества, серьезные различия, существующие между двумя или тремя периодами (в зависимости от оценок исследователей его наследия) его философской деятельности, не позволяют дать однозначную характеристику его учения. Однако можно без преувеличения сказать, что центральной проблемой всей его философии является проблема человеческой личности, ее духовной природы и что его персоналистская антропология, изначально внутренне связанная с августинианско-христианским пониманием человека, несмотря на все ее трансформации, была и оставалась теономичной по своему существу на всем протяжении его творчества.

Последователи Шелера часто сетуют на его невнимание к методологическому обоснованию философской антропологии. Действительно, специально методологическими проблемами Шелер не занимался. Но в своих этических, теоретико-познавательных, как и в собственно антропологических исследованиях, он применил ряд методов, которые впоследствии были широко использованы философскими антропологами. Некоторые важные принципы своего учения Шелер формулировал косвенным образом, отвергая или корректируя те или иные методологические положения Канта, Гуссерля и других философов.

В полемике с Кантом он определил основные положения своей теории познания, этического учения, выработал такие принципы и установки, которые имели существенное значение и для его антропологической философии. Критикуя кантовский теоретико-познавательный формализм, Шелер утверждал, что научное познание не способно дать нам представление о внешнем мире, тем более о <последних сущностях> вещей. Поэтому добытое им знание не носит общезначимого характера и не имеет для человека обязательной силы. По его мнению, человеческий опыт убеждает в другом: не познание приобщает нас к внешнему миру, а <интенциональное чувствование>.

Проводником, ведущим нас во внешний мир, согласно Шелеру, служат наши ощущения удовольствия и неудовольствия и т.п., и в первую очередь ощущение того, что наша деятельность встречает резкий отпор со стороны окружающих нас вещей. Если животное является пленником окружающей среды, мира, то человек способен превращать этот мир сопротивляющихся вещей в мир предметов. Только в действии и <интенциональном чувствовании> мы узнаём о реальном существовании предметов познания. Именно таким образом Шелер обосновывает тезис о примате чувства, любви перед познанием. Но если познание в процессе деятельно-эмоционального общения с миром в известном смысле носит случайный, ситуационный характер и связано с конкретным местом и временем, то вечная и непреходящая сущность вещей, согласно Шелеру, постигается на уровне метафизического мышления, путем их непосредственного созерцания. Для этого необходимо отвлечься, с одной стороны, от инстинктивного отношения к вещам, с другой — от действительного существования их самих. Лишь таким способом, родственным гуссерлианскому феноменологическому методу <созерцания сущностей>, по мнению Шелера, и может быть открыт путь к вечным сущностям.

Признавая возможность познания априорного в чистом мышлении, Шелер в то же время отрицает формальный характер кантовских форм созерцания и рассудка. Его не удовлетворяет и предпринятая Гуссерлем ревизия кантовского трансцендентализма. Придав кантовскому априоризму содержательный характер, Гуссерль, по мнению Шелера, в то же время сохранил его односторонне рационалистическую структуру. Шелер еще более видоизменяет транцендентальный априоризм Канта, утверждая наряду с <интеллектуальным априори> существование <эмоционального априори>. Надежда и страх, любовь и ненависть — все это духовные сущности, недоступные рассудку. Добро и зло познаются чувством, а не рассудком. Вслед за Паскалем Шелер рациональным структурам бытия противопоставляет <порядок сердца>, <логику сердца>. Подчеркивая примат любви перед познанием, значение трансцендентально-эмоциональных путей приобщения к абсолютному царству сущностей, он вместе с тем характеризует любовь как чисто духовное отношение, свободное от чувственных вожделений, выявляя тем самым методологическую природу этого понятия.

У Шелера отчетливо прослеживается зависимость человеческой любви от божественного акта любви. Такая трактовка любви сохраняется и в поздний период его творчества, хотя в это время отношение к личностному богу вследствие отхода от теизма отступает на задний план и заменяется отношением к некоей безличной <всежизни>, или <основе всех вещей>.

Теономическая подоснова шелеровского учения сказывается и в том, что два главных способа познания мира, по Шелеру — эмоционально-двигательный и метафизически-созерцательный, — подчиняются в нем третьему, более высокому и совершенному познанию — <спасающему знанию>. Согласно Шелеру, к этому способу познания подводит уже религиозное мышление. Носителем такого познания является человек — не природное существо, ничем не отличающееся от животного, а молящееся и ищущее Бога. Здесь имеется в виду не просто некий субъективный акт набожности. Человек трактуется как существо, объективно предопределенное к трансцендированию, выходу за пределы самого себя и жизни вообще. Так достигается качественно новый уровень познания — познания священного. Лишь человек, ищущий Бога, оказывается способным преодолеть свою природность, возвыситься над ней. Только в этом случае человек может рассматриваться как личность. В концепции <спасающего знания> раскрывается теистическая подоплека шелеровского учения о личности и духе.

Представители светской философской антропологии, характеризуя учение Шелера, как правило, отвлекаются от его глубоко теистической общефилософской концепции и сосредоточивают внимание на его работах позднего периода, где человек рассматривается на общем космологическом фоне, как часть живой природы, с привлечением конкретного биологического и психологического материала.

Разрыв Шелера с церковью, его отход от конфессионально оформленной теистической доктрины, от католицизма, осуществленная им серьезная перестройка своих метафизических построений и важнейших принципов антропологической философии в духе пантеистического миропонимания — все это является достаточным основанием для резкого противопоставления начального и позднего периодов его творчества, для фиксации так называемого антропологического поворота, особенно в связи с попыткой научного обоснования им своего антропологического учения. Однако не следует упускать из виду, что ряд центральных идей Шелера имеет теистическое происхождение и характер и, несмотря на все их метаморфозы, сохраняет свое значение в шелеровской антропологической философии в целом.

Поэтому не случайно во введении к своей поздней собственно антропологической работе «Положение человека в Космосе> он рекомендует знакомство с его антропологической концепцией начинать с раннего, глубоко теистического по своему существу очерка «К идее человека>. Открывая очерк цитатой из Августина, Шелер в качестве определяющего принципа своего учения выдвигает принцип богоподобия человека, библейское положение о человеке как образе и подобии Бога. Речь идет не о каком-то конкретном образе человека, а о некой весьма важной для Шелера априорной установке, методологически предопределяющей его дальнейшее раскрытие антропологического понимания Бога. Эта установка нашла свое отражение и в содержащейся в очерке краткой характеристике предмета философской антропологии, которая, по его мнению, призвана ответить на вопрос, <что есть человек и какое метафизическое место... он занимает в общей совокупности бытия, мира и Бога> ^

Утверждая в качестве основополагающего акта человеческого духа так называемое любящее созерцание сущностей, Шелер ставит человека в строгую зависимость от Бога, ибо подобное любящее созерцание возможно лишь как конкретное

проявление божественного акта любви. Человека поэтому нельзя объяснить из него самого, он может и должен быть понят, согласно Шелеру, как образ Божий, в свете самой идеи Бога. Тем самым основополагающий принцип своего философского истолкования человека Шелер, по существу, заимствует у христианства, трактуя христианское откровение в духе своей антропологической философии. Идея Бога у Шелера необычайно широка — от христианского личностного Бога-спасителя до Бога, который сам нуждается в спасении-'.

В другой ранней работе мы находим более развернутое определение сущности человека, которое, отчетливо выражая изначальную теистическую установку Шелера, содержит в себе все важнейшие черты его антропологии, в том числе и антропологии позднего времени. В этой работе сущность человека усматривается Шелером в его восхождении от мира животного к миру божественному, утверждается основополагающее значение его личностной природы и связанной с ней идеи о некой всеохватывающей < вселичностности > *.

Из эмпирического опыта, согласно Шелеру, нельзя вывести никакой объединяющей идеи человека. Доступная познанию биологическая реальность лишь подтверждает данную Ницше характеристику человека как <больного животного>. Вплоть до позднего периода своего творчества Шелер разделял убеждение, что понимание человека с чисто биологической точки зрения есть ложный шаг, ведущий в тупик. Шелер не признает специфической биологии человека, рассматривая ее лишь как вариант биологии животной. Человек, по его мнению, не перестал бы быть самим собой, если бы его эмпирически биологическая структура была существенно иной. -Человек духовное существо, но его духовность не имеет ничего общего с тем, как ее трактуют в науке. Не только биология, но и психология, согласно Шелеру, ничего не может сказать о специфике человека, о его особом положении в мире. В полном созвучии со сказанным и отрицание Шелером специфически человеческой природы интеллекта и способности к выбору. Эти свойства признаются им и за животными, и они, как полагает Шелер, не могут рассматриваться в качестве свидетельства существенного отличия человека от животного.

Априорная теистическая направленность на объяснение человека по образу и подобию Бога предопределяет у Шелера и характер задач его конкретно-антропологических исследований. Логика его рассуждений, построенная на сравнительном анализе человека и животного, обнаруживает некую предустановку, которая никак не обосновывается, а лишь констатируется как нечто само собой разумеющееся. Так, например, задача определения особого положения человека в Космосе сформулирована им таким образом, что она заранее нацеливает на поиск специфики человека, которая показала бы его отличие от всех других форм природной жизни. Рассматриваемая узкоантропологически биологическая эволюция сама по себе, конечно, не ведет к пониманию духовности, но это еще не означает, как представляется Шелеру, что духовность надвитальна или в корне противоположна витальному. Человек как духовное существо не просто продукт биологической эволюции, он сформировался в результате взаимодействия целого комплекса факторов реальной действительности, важнейшими из которых являются как природные предпосылки, так и реальности социальной и культурной жизни. Конечно, трудно найти специфику биологии человека, если ее ищут лишь в сравнении с животным, руководствуясь чисто зоологическими критериями и отвлекаясь от критериев социокультурных. А между

тем именно эти последние открывают иное видение биологии человека, ее возможностей в анализе материального субстрата интеллектуальной и духовной деятельности человека.

На путях так называемого эмпирического, естественнонаучного исследования человеческой природы Шелер приходит к утверждению чисто животной природы биологии человека. «Человек, homo naturalis, — пишет он, есть животное... Он, таким образом, не выделился из животного мира, был животным, есть животное и вечно будет животным>^. Если Шелер и пытается утвердить наличие животных, природных предпосылок как необходимого условия человеческого существования, то в этом нет ничего такого, что исключало бы способность человека, вопреки его животному происхождению, быть человеком. Если же он придает этим утверждениям характер некой этической оценки человека, то она несостоятельна, поскольку, согласно самому же Шелеру, такая оценка невыводима из эмпирико-биологического анализа.

М. Шелер считал невозможным найти искомое единство человека, оставаясь в рамках самого человека. При этом имеется в виду не конкретно-историческая целостность человеческого существа, а прежде всего его естественная природа и ее биопсихические проявления. «Животное и человек, — пишет Шелер, — наделе составляют некую строгую непрерывность, и основанное на природных свойствах разделение животного и человека есть лишь произвольный разрез, осуществленный нашим рассудком.
Или, короче: нет никакого природного единства человека>^. Шелер прав, утверждая, что единство человека несводимо к чисто естественному феномену. Но это не дает оснований для отрицания роли природного начала как важнейшего компонента этого единства. Как непрерывность биологической предыстории человека не исключает возможности чисто биологического различения человека и животного, так и специфика биологии человека сама по себе не определяет его сущности, но последняя может и должна быть в известной мере выявлена на основе его биологических особенностей.

Отрицание природного единства человека у Шелера равноценно отрицанию реального его единства, доступного познанию. При этом он не просто отказывает человеку в естественно-реальном единстве, но противопоставляет природного человека (homo naturalis) <историческому человеку>, причастному к божественному началу. Теологическое происхождение этого противопоставления очевидно. Достаточно вспомнить о теологической natura pura, чтобы стал понятным конечный смысл шелеровских рассуждений о homo naturalis. Резкое отделение <возрожденного человека> от <природного человека> обусловлено необходимостью подчеркнуть незаслуженность человеком изливаемой на него божьей милости.

В свете отмеченных особенностей шелеровского учения существенное отличие человека от животного предстает не в некой данной от природы форме поведения, но в <возрождении>, возвышении человека до его участия в сверхъестественном Царстве Божием. Искомое единство дается человеку как незаслуженный дар в результате вмешательства Бога в дела земные. Таким образом человекоподобное животное становится человеком лишь в результате божьей милости.

М. Шелер обращается к некоторым доступным познанию способам поведения человека и, имея их в виду, говорит о надбиологических, духовных его действиях, которые выводят человека за пределы пространственно-временной организации, его чисто животных потребностей. Тем самым человек характеризуется как существо, которое трансцендирует самое себя, свою и всякую иную жизнь.
Его сущностное ядро и определяется именно как само это движение, как духовный акт самотрансцендирования. В этих шелеровских положениях осуществляется дальнейшая рационализация априорного теологического принципа богоподобия человека, поскольку сам акт самотрансцендирования ограничивается актом моления и богоискания. «Не человек молится — он сам есть молитва жизни, осуществленная поверх него самого; не он ищет Бога он тот живой X, которого ищет Бог>^. Следовательно, искомое единство человека, возможное благодаря идее человека, которой следуют отдельные индивиды, для человека и для мира есть лишь отражение трансфеноменального единства Бога.

Что же касается характерного для философской антропологии стремления дать формальное, охватывающее все многообразные способы человеческого самовыражения описание сущности человека, в котором бы он представал не как животное, и не как Бог, то его Шелер считает несостоятельным и бесплодным. Такое описание, по его мнению, невозможно — не по причине.многомерности человека и относительной неисчерпаемости форм проявления его существа, а потому что человек вообще не обладает никакой сущностной основой. Исходя из него самого, он не может быть ни понят, ни определен, поскольку человек, пребывая между двумя полюсами, из которых ни один не есть он сам, является лишь проявлением того, что пребывает над ним и в нем — вечного Бога.

Поворот в мышлении позднего Шелера характеризуется прежде всего его попыткой интерпретации природы человека исходя из действительных проявлений его жизнедеятельности, а также новым, антропоморфным определением божественного начала. Но и здесь в его учении продолжает действовать старая априорная теологическая схема богоподобия человека, который по существу своему остается местом проявления божественного духа и понимается лишь в свете этого духовного начала. Антропоморфизация Бога в данном случае выступает в виде своеобразного испытания теоморфного учения о человеке как образе и подобии Бога. Если человек действительно является слепком Бога в мире, то в равной мере он и сам может рассматриваться в качестве единственной конкретной сущности, имеющей доступ к божественному. Соответственно меняется и методическая установка. Если ранее сущность человека рассматривалась и объяснялась Шелером в свете отношения человека к Богу, его богоподобия, то теперь надъестественно-духовная природа выявляется и утверждается на другом фоне — в сравнении с животным, в общевитальной сфере вообще путем подчеркивания ее принципиального отличия от всего животного и живого, более того, антивитального характера человеческой духовности. В одном случае духовная природа человека обосновывается позитивными средствами, прямым утверждением ее божественной сущности, в другом - негативным способом, посредством отрицания ее биовитального, естественного происхождения и утверждения иными средствами все той же вненатуральной, по существу божественной природы человеческого духа.

Новый подход Шелера в обосновании философского учения о человеке получил свое яркое выражение в определении предмета философской антропологии, ее

задач, сформулированных им в работе «Человек и история>. <Если и есть философская задача, решения которой с такой настойчивостью требует наше время, — писал Шелер, - то такой задачей является создание философской антропологии>^ Последнюю он уже трактует как некую основополагающую науку о сущности человека, <о его отношении как к царствам природы (неорганическому, растительному и животному), так и к основе всех вещей: это наука о метафизическом, сущностном происхождении человека, о его физическом, психическом и духовном началах в мире, о тех силах и потенциях, которые им движут и которые он приводит в движение; это наука об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, а также их сущностных возможностях и их реальностях. Психофизическая проблема тела и души и ноэтическивитальная проблема также включаются в нее. Только такая антропология могла бы воссоздать философские основы для всех наук, имеющих дело с предметом <человек>, естественных, медицинских, этнологических, исторических и социальных, а также для нормальной психологии, психологии развития, характерологии, и установить определенные и прочные цели их исследования>"*. В этом изложении задач философской антропологии содержатся все основные элементы мета-антропологии позднего Шелера.

Как же решает Шелер эти задачи философской антропологии в своих поздних работах, где человек рассматривается и трактуется уже не в его богоподобии, а в тесной связи и в сопоставлении с животным, на основе конкретных данных современной ему биологической и психологической науки?

В работе «Положение человека в Космосе> Шелер свое изначальное положение о божественно-духовной сущности человека в измененной детализированной форме обосновывает путем противопоставления человека животному в жизни как таковой.

Утверждая многоступенчатый характер организации всей сферы животного, Шелер в самых глубоких основах органического мира в качестве его изначальной, первой ступени выделяет так называемый чувственный порыв. Это некая анонимная чистая устремленность вовне, движение органического тела от себя, в сторону, к чему-то неопределенному. В чувственном порыве человека фиксируется наиэлементарнейшее проявление жизни, бессознательная потребность, безобъектная устремленность и безобъектное страдание. Составляя сущность растительной, вегетативной жизни, чувственный порыв, согласно Шелеру, пронизывает всю область органического вплоть до человека. Даже в самом простом ощущении у человека, согласно Шелеру, наличествуют чувственный порыв, некое инстинктивное внимание и устремленность к воспринимаемому. Это не просто реакция на внешнее раздражение и не его результат, это — нерасчлененное изначальное движение вовне. Таким образом, <всякое поведение, — пишет Шелер, — является всегда также и выражением внутреннего состояния>".

Живое у Шелера обладает неким ростком, зародышем, в котором оно ощущает себя, чувствует себя, пребывает в <определенном настроении>. Исходя из этих экспериментально фиксируемых и наблюдаемых проявлений живых существ, Шелер выдвигает гипотетическую идею об одушевленности всего живого. Тем самым живую материю, наряду с такими ее свойствами, как самодвижение, самоформирование и самодифференциация, он наделяет также и

одушевленностью. Здесь Шелер совершает резкий прыжок в метафизическую сферу, чтобы укоренить дух и жизнь в неких обще мировых основаниях. Человеческая духовность, как и животный порыв, рассматривается и понимается им (подобно Э. Гартману) как выражение одной и той же бессознательно одушевленной основы мира.

Как уже отмечалось, чувственный порыв, согласно Шелеру, присутствует и в человеке. Человек включает в себя все сущностные ступени бытия, и прежде всего живой природы. В нем природа вся выступает в неком концентрированном единстве ее бытия. Нет ни одного чувственного акта, даже простейшего восприятия и представления, за которыми не скрывался бы чувственный порыв. Этот порыв одновременно соединяет в себе все инстинкты и аффекты человека.

В качестве наиболее высокой сущностной формы психической жизни Шелер выделяет так называемый практический интеллект, укорененный в органической сфере. С ним тесно связаны способность выбора, действия, основанные на выборе, предпочтение одних благ другим, одного представителя своего биологического вида другому в процессе размножения и т.д. Интеллектуальным Шелер считает такое поведение живого существа, при котором его целесообразные действия непосредственно не обусловливаются различными пробными попытками, а прямо реализуют некую диктуемую инстинктами задачу. Опираясь на результаты опытов В. Келера с человекообразными обезьянами, Шелер приходит к признанию у высших животных простейших форм интеллектуальной деятельности, так называемого рассудочного, практико-технологического мышления. В сфере практического интеллекта, по мнению Шелера, отличия человека от животного носят не качественный, а количественный характер. «Между умными шимпанзе и Эдисоном, если последнего иметь в виду только как техника, — пишет Шелер, — существует одно очень большое различие, но лишь в степени развития>".
Однако не интеллектуальная деятельность, по мнению философа, определяет сущность человека, а нечто такое, что возвышает его над интеллектом, то есть способность делать выбор. Эту сущность нельзя обрести даже на путях бесконечного расширения интеллектуальных способностей. Качество, делающее человека человеком, мыслится Шелером не как новая ступень развития психических функций и способностей. «Новый принцип, характеризующий сущность человека, — пишет он, — находится за пределами всего того, что мы можем в широком смысле назвать жизнью; то, что только и делает человека человеком, не есть какая-то новая ступень жизни, тем более это не есть лишь ступень одной из форм проявления жизни - психики; напротив того, это есть принцип, противоположный всякой жизни вообще, в том числе и жизни человека; это некий подлинно сущностный факт, который как таковой не может быть сведен к естественной эволюции жизни, а если и сводим к чему-либо, то к высшей основе вещей, той самой основе, одной из великих форм проявления которой и является сама жизнь>".

Для обозначения этого принципа, выражающего подлинную, надвитальную и антивитальную сущность человека, Шелер выбирает слово <дух>. Понятие это по своей сути родственно выдвинутому еще древними греками понятию <разум>, но, по мнению Шелера, оно более емко и содержательно и наряду с человеческой способностью мыслить идеи предполагает и другое — умение созерцать некие первофеномены, абсолютные и вечные сущности и ценности, то есть способность общения с этим не от мира сего царством. Кроме того, понятие <дух> у Шелера

включает в себя такие проявления человека, как доброта, любовь, раскаяние, благоговение, удивление, блаженство, отчаяние, свободное волеизъявление и др. Центром всех этих проявлений человека, или актов, он называет человеческую личность, в которой дух обнаруживает себя, выступая в конечных сферах бытия. При этом Шелер предупреждает, чтобы этот личностный центр не путали с другими функциональными центрами человеческой жизни, которые, если рассматривать их изнутри, могут называться также душевными (психическими) центрами.

Дух, согласно Шелеру, способен познавать предметы мира в их собственном бытии, не в утилитарных целях и не под давлением различного рода инстинктивных потребностей, а ради самих вещей. Эта способность духа характеризуется Шелером как <объективность> (Sachlichkeit), как непредвзятое отношение к миру, как бескорыстный интерес к его структурам, к их объективной сути, или, иначе говоря, как некое врожденное предрасположение, любовное отношение к вещам, к другому.

М. Шелер воспроизводит действительные и содержательные характеристики духовной сущности человека, но подчиняет их, как мы видели, некой априорной задаче теистического обоснования этой сущности. Человеческая способность к объективности отождествляется у него с неким <врожденным предрасположением, любовным отношением> к вещам. Но это духовное предрасположение, согласно Шелеру, невыводимо из жизни, из естественной природы человека. Суть его раскрывается лишь в тесной связи с божественным актом любви, или с некой общей основой всех вещей, в которой коренятся как жизнь, так и духовное начало.

Становление человека есть его возвышение благодаря духу и открытости миру. В отличие от человека животное не имеет <предметов>: оно живет экстатично, своей средой, которую оно, подобно улитке, несет на себе как свой дом. Животное не способно сделать среду своим <предметом>. Своеобразное отделение среды от себя, дистанцированное отношение к среде и миру в целом — исключительная способность человека. Так, в резком противопоставлении животному и всему живому Шелер вновь утверждает свой основной тезис о духовной природе человека, который был изначальной и априорной установкой его философской антропологии, рожденной традиционно-христианским пониманием человека как образа и подобия Божия.

Человек, таким образом, согласно Шелеру, есть духовное существо, которое может к своей жизни относиться аскетически, подавляя и вытесняя собственные инстинктивные побуждения, отказывая им в той <пище>, которую дают им образы восприятия и представления. По сравнению с животным, которое всегда говорит <да>, воспринимая действительное событие так, как оно есть, даже когда испытывает отвращение и бежит от него, человек, являясь духовным существом, умеет сказать <нет>. Он <аскет жизни>, <великий протестант>, неприемлющий голую действительность, он существо, не являющееся миром, но обладающее миром. На этой силе духа, по мнению Шелера, и основана вся метафизика человека, его способность отказываться даже от самого себя, собственной действительности, покончить с собой в случае необходимости.

Человеческое (личностное) и духовное утверждаются Шелером вне связи с реально-и конкретно-человеческим, за его пределами, в противовес ему. Духовное

творчество, трактуемое в его некой идеальной чистоте и стерильности, отрывается от конкретной практической деятельности, побуждаемой реальными человеческими потребностями и устремлениями. Культура как порождение духовной активности человека понимается им в ее искусственном автономном саморазвитии, в отрыве от процесса цивилизации, от самого исторического общественного развития. Правда, традиционные отношения души и тела смещаются у Шелера: дуализм души и тела предстает у него как противоречие между духом, с одной стороны, и одушевленным телом — с другой. Дух, согласно Шелеру, — это центр, из которого человек осуществляет свои познавательные акты, опредмечивает мир, свое тело и душу. Это такой центр, который не может рассматриваться и пониматься как часть реального мира. Он возникает из неких метафизических основ бытия, о которых Шелер ничего не может сказать, кроме того, что он признает их существование. Дух тем самым не просто противоположен жизни, — у Шелера он предстает чем-то иным, нежели сам мир. И только в потусторонней для реального мира сфере признается возможность его соединения с телом и душой человека.

Теономический подход, являющийся определяющим для всей антропологической философии Шелера, не вызывает сомнений, но он не способен придать ей единство и целостность. Логическая противоречивость теоретических построений Шелера, проявляющаяся на различных этапах его творчества, всякий раз грозит разрушить их важнейшие основоположения. Так, несмотря на исходную и в целом принципиальную антиэссенциалистскую установку, человек у Шелера находится в связи и зависимости от всеобщих сущностей и ценностей в духе самого традиционного объективного идеализма. Человек вводится в царство объективных ценностей, и свою подлинную человечность утверждает именно там. Это существенным образом ограничивает его свободу и самодеятельность. Ощущая эссенциалистскую природу этих своих положений, Шелер, особенно в поздний период творчества, оттесняет это царство общезначимых ценностей за пределы исторической действительности, отмечая преобладающее значение отдельной исторической личности и, наконец, отвергая субстанциальность личности. В последних своих работах философ склоняется к иррациональной трактовке этой связи, подчеркивая эмоциональный характер восприятия человеком сущностных сил, его отношения к ним. Эти иррационалистические мотивы, конечно, ослабляют значение абсолютных ценностей в жизни человека, однако целиком их не исключают. И тем не менее, в поздней трактовке отношений между <жизненным порывом> и <духом> Шелер оказывается на грани <ниспровержения> духовной силы человека. Дух и инстинктивные порывы у Шелера — это два основных и несводимых друг к другу начала, живущих в человеке и в мире в целом. Дух призван направлять эти порывы, придавать им определенные формы. Однако собственно творческая сила проистекает именно из этих витальных порывов. Человек предстает той точкой всеобщего иррационального космического процесса, в которой происходит противоборство <духа> и <жизненного порыва>. Движущие силы мира и человека лишаются духовного содержания, они проистекают из низших, витальных слоев природы. Низшее — это то, что наделено подлинной силой, и чем дальше продвигается человек в своем духовном развитии, тем больше жизненной силы он теряет, отмечает Шелер. Чисто духовное существо в таком случае должно было бы пребывать в абсолютной слабости. Так Шелер формулирует свою позднюю идею о принципиальной немощи духа. Но как мы, отмечали, он не доводит эту свою идею до конца, и духовное начало с его абсолютными и

общезначимыми ценностями сохраняет положение главенствующего принципа, объясняющего сущность человека.

Как же складываются, по Шелеру, взаимоотношения <жизненного порыва> и <духа> в реальной истории? Здесь вырисовывается все та же противоречивая и дуалистическая картина, которая характерна для шелеровской антропологии в целом. Идеи и ценности, которым следует <дух>, составляют подлинно человеческое достояние, являясь идеальными факторами жизни. «Дух> создает все реальное содержание культуры, однако у него не хватает сил для ее осуществления в реальной исторической действительности. Если <дух> могуществен в царстве идей, то он обнаруживает свою немощь в царстве действительного. Чем чище идеи — тем менее они влияют на мировую историю. В мире господствуют инстинкты — самосохранения, размножения и т.д. Лишь там, где идеи соединяются с инстинктивными устремлениями, подкрепляются ими, — там они приобретают характер созидательной исторической силы. Отсюда вытекает основная цель и задача человечества — достижение временной, пусть относительной гармонии этих двух сил при определяющей роли духовного начала.

Образ такого единства представлен у Шелера во <всечеловеке>. Это — человек великих противоречий и внутреннего напряжения, человек необузданной чувствительности и высокой духовности, глубокой приверженности ценностям идеального мира; человек, стремящийся воплотить в себе гармоническое единство двух противоположных мировых начал. Это, конечно, лишь идеальный образ. В действительности он никогда не достигается и не будет достигнут в полной мере. Каждое конкретно-историческое время знает лишь условные и относительные решения этой задачи. Образ <всечеловека> лишь указывает направление, в котором надлежит совершенствоваться и действовать реальному человеку. В этом развитии, на этом пути самосовершенствования осуществляются человек и Бог одновременно, ибо человек есть единственное место становления собственно божественного.

ПРИМЕЧАНИЯ

^см.: Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.

^Scheler M. Zur Idee des Menschen. — Gesammelte Werke. Bd. 3. Bern-Munchen, 1955, S. 173.

^См.: Hammer F. Theonome Anthropologie? [Den Haag], 1972, S. 55.

^Scheler M. Der Formal ismus in der Ethik und die materiale Wertethik. — Gesammelte Werke, Bd. 2, 1966, S. 293.

^Ibid., S. 289-292; см. также:

^Scheler M. Zur Idee des Menschen. — Gesammelte Werke. Bd. 3, S. 185.

^Scheler M. Zur Idee des Menschen, S. 190.

^Ibid., S. 194.

^Ibid., S. 101.

^Scheler M. Mensch und Geschichte. Zurich, 1929, S. 7.

^Ibid., S. 7-8.

^Scheler M.Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 25.

^Ibid., S.45.

^Ibid., S. 46.

Б. Т. Григорьян
КАРЛ ЯСПЕРС

Карл Ясперс (1883-1969) — один из крупнейших западных мыслителей. В его учении экзистенциальная аналитика человеческого бытия и бытия вообще' получает наиболее последовательное и ярко выраженное воплощение. Вместе с тем учение Яснерса разрабатывалось как философия личности в противовес безличностному философствованию о вещах и предметном мире. «В моей философии, — писал он, - речь идет о философствовании как функции самой нашей действительности, о мыслительных образованиях, которые, имея своим источником личную жизнь, адресуются к отдельным людям. Безличностный образ объективированных философских мыслительных форм находит свое подтверждение в экзистенции человеческой личности>'.

Антропологически-личностная природа философии К. Ясперса обнаруживает себя в трактовке всех основных тем его учения, идет ли речь о предмете философии, о мире, о <всеобъемлющем> как самом бытии или о человеке. В полемике с позитивистским отождествлением философии и научного исследования Ясперс стремится определить специфику философии, ее самостоятельность и независимость как формы духовной деятельности, утвердить особый — исключительно философский подход к познанию и истолкованию бытия, выходящий за рамки науки. В этой связи свою задачу он видит не в определении общих законов фактического существования мира, а в раскрытии и описании человеческих форм конституирования мира, тех человеческих принципов, которым должна быть, в конечном счете, подчинена научно-теоретическая и нравственно-практическая деятельность человека.

Биография К. Ясперса небогата внешними событиями. О своей внутренней эволюции он рассказывает в автобиографических очерках, из которых видно, какие обстоятельства его личной жизни и события общественного развития Германии оказались определяющими для направленности и содержания его философского творчества. Ясперс родился в семье чиновника высокого ранга. В родительском доме, а позднее и в семье самого философа поддерживались традиции и порядок, связанные с либерально-консервативными идейными установками на верность сложившимся убеждениям, на защиту достоинства человеческой личности и т.д.

Получив начальное образование в классической гимназии, Ясперс в 1901 году поступил на юридический факультет Гейдельбергского университета. После трех семестров перевелся на медицинский факультет, который закончил в 1908 году. В 1909-ом получил степень доктора медицины. Обращение Ясперса к медицине, возможно, было вызвано его заботой о здоровье: он страдал неизлечимым врожденным заболеванием бронхов. Только благодаря строгому соблюдению режима Ясперс сумел дожить до глубокой старости и оставить богатое творческое наследие, обеспечившее ему почетное место среди выдающихся мыслителей XX века.

С 1909-го по 1915 год Ясперс работал научным ассистентом в психоневрологической клинике в Гейдельберге, где написал свой первый большой труд «Всеобщая психопатология> (1913). В 1919 году выходит в свет «Психология мировоззрений>, в которой осуществляется его переход к собственно философской проблематике. Эти труды принесли Ясперсу признание широкой научной общественности. Он становится профессором философии Гейдельбергского университета. В конце последующего десятилетия, посвященного изучению философии и систематизации наработанных философских идей, вышел в свет его главный труд-трехтомная «Философия>. Проделанный Ясперсом путь от психиатрии к философии в значительной мере определил специфику его философской проблематики и оригинальность разрабатываемой им экзистенциальной философии.
В 1937 году наступает тяжелая и драматическая пора в жизни Ясперса. Женатый на еврейке, он попадает в опалу. Ясперса отстраняют от преподавания, его труды перестают издавать. Только в 1945 году, после разгрома нацизма, Ясперс возвращается к преподавательской деятельности — сначала в Гейдельбергском, а затем и в Базельском университетах. В послевоенные годы выходят в свет новые труды Ясперса, в том числе и те, что были написаны ранее, но издание которых было запрещено нацистами: <Вопрос о виновности> (1946), «Ницше и христианство> (1946), «О еврейском духе> (1946), <06 истине> (1947), <Куда движется ФРГ> (1947), «Истоки истории и ее цель> (1948), «Философская вера> (1948), в которых Ясперс выступил с резкой критикой антидемократических тенденций.

Экзистенциалистская философия К. Ясперса явилась своеобразной идейной реакцией на все углубляющийся процесс дегуманизации общественных и личностных отношений в условиях современного индустриально развитого общества, протестом против отчужденных форм бытия человека, поглощения его анонимными структурами общественной жизни. Критикуя современное положение человека в обществе, его безликое существование среди сплотившихся в массу людей, Ясперс выступает в защиту отдельного индивида, судьба которого оказалась в серьезной опасности. Человек стал простым колесиком в огромной машине современного государства, утратил свою субстанцию, свою самостоятельность, оказался во власти чуждых, неподлинных форм существования. Задачу философии Ясперс видит в том, чтобы указать человеку путь к преодолению этого состояния, к обретению подлинно человеческой экзистенции. С этой целью в своей философии он предпринимает попытку раскрыть ту совокупность человеческих возможностей, которые могут стать средством к самоосмыслению и самопостижению человека, условием для свободного принятия решений.

Философия Ясперса строится не на обобщении эмпирически установленных фактов и правил; она является своеобразным проектом духовных возможностей человека, показывающим ему, как в зеркале, чем он может быть, чего может достичь, к чему может прийти. Знание, несомое философией, необходимо каждому человеку, но, в отличие от научного, оно не имеет принудительного характера. Философия, говорит Ясперс, — это некая убежденность человека, отвечающая его существу. Если научное знание имеет дело с отдельными предметами, то философия — с <бытием в целом, относящимся к человеку как человеку>^ ее истина является истиной особого рода: если она вспыхивает в душе человека — то захватывает сильнее и проникает глубже, чем любое научное знание^.

К. Ясперс подчеркивает открытый и незавершенный характер философии, сущность которой состоит не в овладении истиной, а в постоянном искании ее. Она не должна принимать догматическую форму окончательного, раз и навсегда жестко зафиксированного знания. Философствовать — значит быть постоянно в пути. Это пребывание в пути — судьба философии, да и самого человека в его жизненном времени. Она, по мнению Ясперса, таит в себе возможность глубокого удовлетворения при достижении <высоких мгновений совершенства>, когда человеку открывается само бытие. Речь идет не о бытии мира вещей и предметов, а о первоосновах всего сущего, которые обозначаются Ясперсом понятиями <всеобъемлющее>, <Бог>, <подлинная экзистенция> и символическим выражением которых служат явления реальной действительности. Вопросы о том, что есть философия, подлинное бытие, человек, у Ясперса сливаются как бы в один общий вопрос; именно поэтому, говоря о призвании философии и человека, он неизбежно обращается к проблеме бытия, самораскрытия этого бытия в философском познании.

Итак, философия предстает перед нами в виде особой формы духовной деятельности — как поиск человеком истины, свободный от каких-либо целей, от соображений пользы, не пасующий перед возможным поражением. <Философия не может ни бороться, ни доказывать свою правоту, а способна лишь отдавать себя людям. Она не сопротивляется, когда ее отвергают, не торжествует, когда получает отклик. Она живет тем духовным порывом, который, достигнув основ человечества, может соединить всех со всеми>^. В этой характеристике философии уже просматривается понимание Ясперсом природы самого человека, утверждаются существенные принципы человеческой жизнедеятельности, подчеркивающие антропо-персоналистскую природу всего его философствования.

Побудительные мотивы философствования, по мнению Яснерса, находятся в самом человеке. К ним он относит удивление, сомнение, осознание своей затерянности в мире и стремление к коммуникации.

В основе познания лежит удивление. Познание сущего неизбежно приводит к сомнению, с помощью которого осуществляется критическое испытание достоверности познанного. Радикальное сомнение служит методическим средством подлинного философствования. Однако, согласно Ясперсу, сомнение сомнению рознь. Одно дело, когда сомнение используется для ориентации в мире вещей, другое — когда оно становится средством прояснения человеком его жизненной ситуации, средством осознания им своей самости. Ясперс осуществляет глубинный критический анализ жизненной ситуации человека, погружая его в

состояние потрясенности и потерянности, в котором только, по его мнению, и возможно осознание им своей сущности.

В согласии со стоиком Эпиктетом, важным первоистоком, побудительным импульсом к философствованию Ясперс считает обнаружение человеком собственной слабости и бессилия. Все, что не находится в человеческой власти и являет собой объективную необходимость, Ясперс предлагает рассматривать как нечто безразличное по отношению к человеку, и напротив, все, что принадлежит ему, а именно способ и содержание его представлений, необходимо, по его мнению, привести к определенной ясности посредством мышления.

Критически анализируя жизненное положенея человека, Ясперс обращает внимание не на временные и изменчивые факторы и обстоятельства, которые могут быть изменены усилиями и самого человека, а на те жизненные ситуации, которые остаются неизменными в своем существе, даже если их наличие и действие сокрыты завесой повседневности. Ими являются смерть, страдание, борьба, предоставленность человека воле случая, неизбывная виновность. Их Ясперс называет основными ситуациями нашего существования, или пограничными ситуациями. Наряду с удивлением и сомнением именно осознание этих пограничных ситуаций провозглашается наиболее глубоким первоисточником философии. В обыденной жизни человек, погруженный в повседневные нужды и заботы, либо забывает о них, либо сознательно от них отвлекается, как если бы они вовсе не существовали. Беспечное отношение к этим важнейшим факторам имеет своим следствием то, что он воспринимает конкретную реальность мира как само бытие: удовлетворяясь благополучным течением своих дел, человек оказывается во власти бездумного доверия к действительности и не осознает подлинной природы бытия. От неизбежных в жизни опасностей и крушений человек ищет убежища в достижениях науки и техники, стремясь утвердить свое господство над природой, будучи уверен в поддержке со стороны общества. Однако всякое жизненное обеспечение и надежность, обретаемые на этих путях, не устраняют постоянной угрозы человеческому существованию, ибо они представляют лишь некую частность в общих рамках тотальной ненадежности. Конечно, в обществе предпринимается немало усилий, чтобы ограничить разрушительные последствия различных бедствий, саму <бесконечную борьбу всех против всех>, чтобы укрепить солидарность людей, обеспечить справедливость и свободу. Но эти усилия всегда завершались весьма скромными и частными достижениями, далекими от сколько-нибудь удовлетворительного решения человеческих проблем. Ни государство, ни церковь, ни общество, говорит Ясперс, не способны обеспечивать человеку абсолютной защиты и надежности. Представления о такой надежности суть лишь обманчивые впечатления, навеянные условным благополучием недолгих спокойных времен. Всеобщей ненадежности мира, по мнению Ясперса, не могут противостоять и такие очевидные и безусловные понятия, как родина и отчий дом, родители и предки, братья, сестры и друзья, супруг или супруга. Не спасает человека и его культурное и духовное достояние, полученное от прошлого или обретенное в настоящем. Все это не дает надежного убежища, ибо все это — продукт человеческих усилий, ценность и достоверность которых могут быть поставлены под сомнение. Бог не подтвердил их истинности своим присутствием, и эта ненадежность человеческого существования указывает на то, что человек не должен удовлетворяться найденным, что ему надлежит обратить свой взор на нечто другое, на то, что не от мира сего.

Таким образом, <пограничные ситуации>: смерть, случай, вина, ненадежность мира, согласно Ясперсу, указывают человеку на поражение и ставят тем самым вопрос о том, что же ему делать перед лицом этого абсолютного крушения, которое неизбежно. Совет стоиков замкнуться в свободном и независимом мышлении представляется Ясперсу неудовлетворительным, поскольку здесь не учитывается подчиненность мышления тому, что ему дано. Стоик оставляет человека безутешным, поскольку мышление само по себе лишено содержания и исключает всякую попытку спонтанного внутреннего преодоления, всякую самоотверженность в любви, всякую надежду на ожидание чего-то возможного. Иначе говоря, человек ищет спасения. Что же предлагает для этого философия? Философия, по мнению Яспера, не может претендовать, да и не претендует на роль религии, дарующей спасение, и в то же время служит средством преодоления мира, являясь своеобразным аналогом спасения.

Философское учение К. Яснероа продолжает и развивает некоторые основоположения <философии жизни> и феноменологии, но оно сложилось, вместе с тем, и под значительным влиянием Кьеркегора, Канта и Макса Вебера. Вслед за Кьеркегором Ясперс видит смысл подлинного философствования в целеустремленном <кружении> вокруг проблем экзистенции и трансценденции. У М. Вебера он перенимает позицию <критического, беспристрастного> и <свободного от ценностей> подхода к научным исследованиям. Ясперс соединяет в своем учении несовместимые элементы — кьеркегоровский принцип экзистенции, его требование <выбирай себя самого с абсолютной ответственностью перед Богом> и лозунг М. Вебера — <воздерживайся в своем учении от всякого рода ценностных суждений и от всяких решений, которые ты хотел бы навязать другим>. Опираясь на эти положения С. Кьеркегора и М. Вебера, Ясперс создает свою методическую философию, с помощью которой он, не принимая никакого окончательного решения, надеется сохранить себя открытым для всех возможностей, включая абсолютное <да> иррациональной веры и абсолютное <нет> нигилизма.

В изучении человеческих возможностей Ясперс видит предварительное условие изучения действительности. Следуя за Кантом, его критикой чистого разума, возможностей и границ нашей умственной способности, Ясперс исследует возможности и границы человеческой экзистенции. Кантовские вопросы: «Что я могу знать?>, «Что я должен знать?>, «На что я могу надеяться?>, «Что есть человек?> под влиянием Кьеркегора Ясперс формулирует иначе: «Что есть наука?>, «Как возможна коммуникация?>, «Что есть истина?>, «Что есть человек?>, «Что есть трансценденция? >

Согласно Канту, чувственность предоставляет мышлению материал, рассудок — категории, а разум — идеи. Идеи указывают на сверхчувственный и надрассудочный мир безграничного и абсолютного. В нем человек находит истоки и побудительные силы своей деятельности. Идеи вносят беспокойство и движение в человеческую жизнь, свидетельствуя о проблематичности и относительности всяких решений и заключений, не оставляя места для филистерской самоуспокоенности, толкая на постоянное преодоление границ достигнутого. Отсюда подлинная сила философии, которая, по Ясперсу, не в знании, а в философской вере. Только с ее помощью мы можем постичь метафизическое, то, что лежит по ту сторону познаваемого. В философии Ясперс по-своему, на новом

этапе, осуществляет кантовское ограничение знания, чтобы освободить место вере. И если Кьеркегор разрушает знание, чтобы утвердить значение иррациональной религиозной веры, то Ясперс строго очерчивает и ограничивает компетенцию науки для того, чтобы подчеркнуть определяющее значение философской веры.

Ставя проблему бытия, философия Ясперса ищет ее решение в субъекте как личности, в конкретной экзистенции. Именно из экзистенции открывается новое видение бытия, выводится подлинное бытие, смысл всего сущего.
Ясперс различает три пути, на которых мы сталкиваемся с бытием: через мир, экзистенцию и трансценденцию. С бытием мы соприкасаемся прежде всего через посредство множества предметов и явлений этого мира, которые исследуются конкретными науками. Научное мышление ориентируется исключительно на мир вещей, однако оно ничего не говорит о том бытии, к которому обращается философия. Безусловно, человек некоторыми сторонами своего бытия соприкасается с миром вещей, а потому также подлежит научному рассмотрению. Конкретные науки - естественные и общественные — хотя и несут определенные знания о различных сторонах человеческого бытия, тем не менее не охватывают его в целостности, иначе говоря, не постигают его действительной сути. О том, насколько человек причастен к этой мировой сфере, можно судить по трем формам его существа. Человек выступает в трех формах — бытия, сознания вообще и духа. Как бытие он природное существо, телом и душой включенное во всеобщую взаимосвязь данного. В форме сознания вообще человек представляет собой центр конститутивной активности, созидающей все предметное, общезначимое, закономерное. И, наконец, в качестве духовного существа, он связан с идеями, то есть со всем тем, что превосходит чисто категориальное мышление и выступает в виде нормы и идеалов, направляющих человеческую деятельность. На путях анализа сферы мира с помощью научных методов, по мнению Ясперса, невозможно понять человека, поскольку наука, в конечном счете, связанна лишь с отдельными, частичными аспектами человеческого существа. Человек оказывается расчлененным на отдельные структурные единицы, не поддающиеся подлинному синтезу. Поэтому нужен выход в другие сферы.

Подлинная сущность человека обнаруживает себя лишь в экзистенции. А в качестве экзистенции человек не может определяться с позиций всеобщего, напротив, он должен быть объяснен из самого себя, из его однократной специфической исторической ситуации. Как возможная экзистенция человек находится по ту сторону своего опредмечивания в объективных науках. В своей свободе, единственности и невыразимости экзистенция, строго говоря, вообще не может быть детерминирована. Всякое онтологическое закрепление понятия экзистенции отвергается Ясперсом, ибо это порождает опасность ее овеществления. В точном смысле экзистенция — это не то, о чем можно было бы сказать, что оно есть, напротив, она означает то, что может и должно быть. Поэтому прояснение экзистенции не направлено на выявление ее как объекта, который можно было бы подвергнуть изучению. Экзистенция не подчинена никакой всеобщей сущности, ни каким законам и правилам, она есть исторически однократное бытие, которое в своей свободе является первоначалом своего собственного «Я>, а потому и не может быть никогда познана с помощью всеобщих понятий.

Подлинная ценность человека заключается не в том, что он принадлежит определенному роду или идеальному типу, а в его исторической исключительности

и незаменимости. Этот экзистенциальный характер человека с особой силой раскрывается в так называемых пограничных ситуациях. Человек всегда пребывает в какой-либо конкретной ситуации, однако существуют ситуации особого рода, которые Яснерс, как мы уже говорили, называет пограничными и столкновения с которыми отрезвляют нас, пробуждают к пониманию своей экзистенции, своего подлинного призвания, позволяют нам хотя бы на время освободиться от отвлекающей нас от нас самих шумной и быстротечной суеты будней, Лучшим, и предпочтительным, путем, ведущим к экзистенции, является <экзистенциальная коммуникация>. Человек не может и не должен пребывать в абсолютном одиночестве. Он жив только своей связью с другим человеком, но связью не обычной, а экзистенциальной, то есть когда другой человек воспринимается не в качестве объекта, а как некая экзистенциальная самость.

Уже от рождения каждый из нас является частью какой-либо общности — семьи, рода, церкви, государства. В этом смысле человек есть вполне заменимый атом общества. В таком бытии, говорит Ясперс, я делаю то, что делают все, верю в то, во что верят все, думаю так, как думают все. Подлинная самость человека остается скрытой под покровом этих чисто внешних связей бытия. В отличие от общественных коммуникаций, <экзистенциальные коммуникации> означают внутреннюю, свободно избранную связь людей, в которой они открываются друг другу как самоценные и неповторимые личности.

Экзистенциальная коммуникация обретается человеком только в результате предварительного сосредоточения в самом себе, осознания своих действительных устремлений и желаний. Человек не может стать самим собой, обрести себя, не вступив в общение с другими. Но он также не может вступить в это экзистенциальное общение, не побывав с глазу на глаз с самим собой. Раскрытие себя другому, стремление понять другого в его внутренней жизни сопряжены с риском. Но Ясперс призывает рисковать, поскольку видит в этом единственную возможность подлинной коммуникации с другими людьми, возможность самовыражения. Экзистенциальная коммуникация предполагает и борьбу, но особую, <любящую борьбу>, в которой нет хитрости, а царит полная откровенность, когда никто не кичится своим физическим или духовным превосходством, но, напротив, каждый вскрывает свои собственные слабости. В ней борющиеся стороны стремятся не уничтожить, а завоевать расположение друг друга.

Душой экзистенциального общения Яснерс провозглашает любовь. Но если любовь, <любящая борьба> является позитивным средством обнаружения человеческой экзистенции, то пограничные ситуации служат негативными средствами ее проявления. К постижению экзистенции пробуждает нас, например, столкновение со смертью. Здесь Ясперс отличает телесную смерть, или гибель нашего обычного бытия, от-смерти экзистенциальной, означающей прекращение всех возможностей, полное ничто, которого должен страшиться каждый человек. Смерть, говорит Ясперс, касается каждого из нас и служит пограничной ситуацией в той степени, в какой она открывает ограниченность нашего бытия, входя в нашу жизнь. Смерть воспринимается человеком как пограничная ситуация не во время собственной гибели. «Умирая, я переживаю смерть, но не познаю ее. Смерть познается тогда, когда умирает тот, с кем я связан экзистенциальной общностью. То, что уничтожается смертью, есть явление, а не само бытие.

Именно поэтому, рассуждает Ясперс, мы, несмотря на смерть, сохраняем связь с ранее умершими. Смерть оказывается пробным камнем, с помощью которого можно определить, что в жизни экзистенциально, а что нет. «То, что перед смертью остается существенным, то экзистенциально, а то, что утрачивает свою ценность, оказывается напрасным, голым бытием>^

Независимо от того, какими средствами — позитивными или негативными — достигается экзистенциальное озарение, в любом случае оно обнаруживает трагичность человеческого бытия. Ведь после недолгих вспышек экзистенциального озарения, человек, по Ясперсу, вновь погружается во мрак обыденного существования, лишенного гарантий для реализации экзистенциальных целей. Выход человека из этой трагической ситуации Ясперс видит в его связи с миром абсолютного и вечного. Оказывается, что иррациональные по своему существу экзистенциальные озарения происходят в те мгновения, когда через толщу обыденного существования к нам из царства абсолютного проникает луч света. Ясперс тут же оговаривается, что царство это не имеет ничего общего с теми метафизическими сферами, о которых идет речь в догматических философских системах прошлого, и что вещи, как и различные явления человеческой жизни, — лишь своеобразные, не поддающиеся рациональной фиксации шифры, оповещающие о потустороннем.

Ясперовское понимание экзистенции и коммуникации разрывает замкнутую кьеркегоровскую монаду человеческой личности и связывает ее как с другими людьми, так и с трансцендентной сферой абсолютного. Тем самым открывается широкая возможность для расшатывания структуры человеческого индивида. Но сам Ясперс ограничивает акт коммуникации. Чтобы спасти экзистенциальную индивидуальность человека от ее растворения в иррациональной непрерывности, Ясперс все время подчеркивает необходимость и неизбежность одиночества. Тем самым он как бы прерывает непрерывность коммуникации. Этот момент экзистенциальной прерывности еще в большей степени сказывается в отношении человека к трансцендентной сфере.
У Ясперса рациональное знание обнаруживает свою беспомощность не только перед лицом человеческой экзистенции, но и в отношении к трансцендентной сфере. Только верой приходит человек в соприкосновение с трансценденцией. В природе, истории, мире искусства, поэзии и философии абсолютное раскрывается нам не непосредственно, а в форме шифров, то есть знаков, указывающих на трансценденцию. Ясперс категорически отрицает всякую понятийную метафизику. Бытие в целом не может быть познано в строгом смысле этого слова. Оно может быть лишь освещено с помощью соответствующих понятий. Все, что выходит за рамки подобного экзистенциального усвоения, по мнению Ясперса, составляет лишь фальсифицирующую объективацию. Всякое схватывание, постижение абсолютного есть лишь моментальная встреча, у которой никогда не будет продолжения. Универсальное крушение — извечная примета всякого бытия. Подобно тому как в коммуникации, идущей от человека к человеку, с помощью экзистенциальной прерывности исключается их конечное единство, точно так же невозможно действительное единство отдельного человека.

Характерное для определенных концепций современной философии человека отвержение всяких объективных общезначимых сущностей и принципов ведет к субъективистскому и релятивистскому плюрализму. И в этом смысле ясперовская идея коммуникации не составляет исключения, поскольку содержит в себе

возможность растворения субъекта в иррациональном жизненном потоке. Если люДи все больше и больше открываются друг другу, вступая во все более интимную коммуникацию, то это может привести к состоянию, родственному тому, которое мы наблюдаем в целостной жизни, не доступной рациональному пониманию. Однако Ясперс пытается избежать этой опасности, подчеркивая прерывность всякой коммуникации. Кроме того, в философии Ясперса имеются и другие положения, предохраняющие его систему от иррационалистических крайностей. Они сводятся к подчеркиванию способности экзистенции уставанавливать для себя определенные нормы и формы. Однако это самоконституирование экзистенции у Ясперса не носит окончательного и завершенного характера. Воссоздаваемая человеком структура собственного бытия подвержена постоянным изменениям, так что отдельная личность все время оказывается перед необходимостью вновь конституировать саму себя. Кроме того, конституируемые субъектом формы и нормы не обладают общезначимостью, как это характерно для всякой трансцендентальной философии, — они всегда связаны с субъектом и имеют смысл и значение только для него.

И тем не менее трансцендентальная мысль играет определенную роль в исходных положениях Яснерса. Вопервых, она занимает центральное положение внутри сферы под названием <мир>. Но сфера эта находится на окраине подлинного бытия человека. Во-вторых, и это особенно ощущается во втором периоде творчества Ясперса, рядом с экзистенцией все более выдвигается на передний план разум. Экзистенция и разум, согласно Ясперсу, связаны друг с другом. Экзистенция проясняется только разумом, а разум обретает свою содержательность только в экзистенции. Неразумная экзистенция, основанная исключительно на чувствах, переживаниях, грозит вылиться в слепое насилие. Так же и разуму, лишенному экзистенциальности, угрожает опасность превратиться в интеллектуальное всеобщее и утратить характер всякой жизненности, историчности, индивидуальности. Поэтому обе стороны должны быть всегда вместе, они составляют два великих полюса нашего бытия. Создается впечатление, что в разуме Ясперс утверждает некую общезначимую форму, на которую мог бы ориентироваться субъект. На деле же этот яснеровский разум не закрепляет себя в какой-либо действительной вневременной значимости, он всегда пребывает в движении, поскольку, как считает философ, бытие человека никогда не обретает своей завершенности и терпит крушение в любой своей сфере.

Центральным вопросом ясперовской философии является вопрос о превращении неподлинного человеческого бытия в подлинное. И он, соответственно, связан с другими вопросами: «Как во многом найти единственное?>, <Что есть оно, это единственное?>, «Как я убеждаюсь в том, что это и есть единственное?>
К единственному, к подлинному бытию, по мнению Ясперса, ведет <свободное парение> человека, не скованного обстоятельствами и не подчиняющегося законам мышления. Он должен занять соответствующую позицию по отношению к любой форме экзистенции, а не связывать себя с какой-либо конкретной ее возможностью. Необходимо возвыситься до этого парящего самобытия. Я верен бытию (подлинному бытию), говорит Ясперс, пока я нигде не укрепился, нигде не завяз. Мышление по существу своему есть парение. Такое парение, по Ясперсу, должно предохранять мысль от закрепления ее в определенной системе и закостенения в ней, а человека — от погребения в той или иной жизненной экзистенции. Только в состоянии парения мы остаемся хозяевами своих мыслей и своего положения, открытыми к трансценденции и к познанию своей собственной

безусловности в мире. Короче говоря, это философское парение отвечает позиции, предполагающей охватить все в истории, природе и царстве возможностей, не принимая, однако, никакого окончательного решения. Ясперс отвергает прямые ответы, когда речь заходит об экзистенции, коммуникации и трансценденции. Они не поддаются определению и могут быть прояснены лишь косвенным образом.

Человек, по Ясперсу, должен двигаться от простого, чистого бытия (в мире общественных и государственных установлений, в мире эмпирического, в мире инстинктов и естественных побуждений) к самобытию, к экзистенции. А экзистенция действительна лишь как свобода. Я есть, пока я делаю выбор. Свобода — это не произвол, но автономия, самозаконодательство. Однако наша учреждающая законы самость — не всеобщая воля Руссо и не универсальный разум Канта, а конкретный человеческий индивид, который своим выбором детерминирует и последующие свои акты. Человек должен сам избрать себя в согласии со своей совестью, которая является гласом божиим. Поэтому и выбор его никогда не абсолютен и не непогрешим.

Мы уже отмечали, что Ясперс пытается преодолеть противопоставление субъекта объекту и вообще рассмотрение и понимание мира как субъект-объектных отношений. С этой целью он вводит понятие всеобъемлющего. Проявляя себя в дуализме субъекта и объекта, это всеобемлющее выступает в качестве объединяющего фактора, однако оно не может служить в качестве обычного предмета, оно является лишь предметом философской веры. Философская вера Ясперса свободна от догм, она пребывает в непрерывном движении, постоянно основывая свои истины и полагаясь на собственный опыт, выражая необходимость и возможность веры вообще.

В учении К. Ясперса о человеке субъективизм и релятивизм принимают ярко выраженные формы. В центре его внимания — автономная, самоконституирующаяся человеческая личность, постоянно имеющая возможность выходить к трансценденции. Так, с одной стороны, решительно отвергаются всякие предданные формы, объективные порядки и нормы, определяющие природу человека, его субстанциональность и структуру его личности, иначе говоря, открывается путь, ведущий к растворению человека как свободного индивида в иррациональном потоке жизни. С другой стороны, автономная и самоконтролирующаяся личность оказывается источником различных форм и норм, хотя и временного, но общезначимого характера. На примере ясперовского учения видно определяющее для всего экзистенциального направления в философии колебание между философским иррационализмом и трансцендентализмом.

ПРИМЕЧАНИЯ

^Jaspers К. Philosophic. Bd.I. Berlin, 1973, S. XXV.

^Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1947,3.278.

^см.: Jaspers K. EinfUhrung in die Philosophic. Munchen, 1959, S. 10.

^Ibid., S.17.

^Ibid., S. 21.

^см.: Jaspers K. Philosophic. Bd. 2, 1973, S. 61.

^Ibid., S. 204.

^Ibid., S. 222.